KARL MARX · FRIEDRICH ENGELS

ERGÄNZUNGSBAND · SCHRIFTEN BIS 1844

ERSTER TEIL

(= Werke, Band 40)

INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS BEIM ZK DER SED

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

WERKE



DIETZ VERLAG BERLIN

1968

INSTITUT FÜR MARXISMUS-LENINISMUS BEIM ZK DER SED

KARL MARX
FRIEDRICH ENGELS

ERGÄNZUNGSBAND

SCHRIFTEN · MANUSKRIPTE · BRIEFE BIS 1844

ERSTER TEIL



DIETZ VERLAG BERLIN

1968

Vorwort

Der vorliegende Ergänzungsband zu den Werken von Karl Marx und Friedrich Engels enthält die Schriften und Briefe der beiden Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus bis zum August 1844, die in den Bänden 1 und 27 der Marx-Engels-Werke nicht aufgenommen sind. Der Ergänzungsband besteht aus zwei Teilen, von denen der erste Arbeiten von Marx und der zweite Arbeiten von Engels bringt.

Die in den Bänden 1 und 27 der Marx-Engels-Werke sowie in der vorliegenden Ausgabe veröffentlichten Schriften und Briefe widerspiegeln den Weg von Marx und Engels bis zu ihrer Begegnung im August 1844, mit der ihre große Freundschaft und ihr gemeinsames Schaffen begann. Sie kennzeichnen die Ausgangspunkte ihrer selbständigen geistigen Entwicklung, ihr Ringen um eine wissenschaftliche Weltanschauung und zeigen ihren Übergang vom Idealismus und revolutionären Demokratismus zum Materialismus und Kommunismus. Sie machen deutlich, wie Marx und Engels die Voraussetzungen schufen, die es ihnen ermöglichten, 1845/1846 an die systematische Ausarbeitung des dialektischen und historischen Materialismus zu gehen und den Kommunismus wissenschaftlich zu begründen. Sie führen uns somit an die ersten Ergebnisse der Herausbildung ihrer neuen Weltanschauung, an den Beginn eines Prozesses heran, der 1847 mit der bedeutenden theoretischen Schrift des wissenschaftlichen Kommunismus, dem „Elend der Philosophie", und mit dem ersten Programmdokument des Marxismus, dem „Manifest der Kommunistischen Partei", seinen Abschluß fand.

Die wichtigsten Arbeiten und Briefe bis zu ihrer Begegnung sind in den Bänden 1 und 27 der Werke von Marx und Engels enthalten. Sie beurkunden im wesentlichen den unmittelbaren Übergang von Marx und Engels vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus.

Der Ergänzungsband bringt in erster Linie Schriften und Briefe aus der Zeit, in der sich die beiden Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus erst auf den Boden des revolutionären Demokratismus sowie der Hegelschen Philosophie stellten und junghegelianische Ansichten vertraten. Von Marx sind es der Brief an seinen Vater vom 10. November 1837, die erhalten gebliebenen Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie aus dem Jahre 1839, die im März 1841 abgeschlossene Dissertation „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" und einige wenige im Band 1 unserer Ausgabe nicht enthaltene Artikel aus dem Jahre 1842. Von Engels sind es die zwischen 1839 und 1842 für verschiedene fortschrittliche Zeitschriften und für die „Rheinische Zeitung" geschriebenen Aufsätze, soweit sie nicht im Band 1 enthalten sind, seine philosophischen Pamphlete über Schelling, sein satirisches Heldengedicht „Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel" sowie seine Briefe an die Brüder Graeber und an seine Schwester Marie.

Darüber hinaus enthält der Ergänzungsband auch einige Arbeiten von Marx und Engels aus der Zeit, in der sie sich bereits unmittelbar auf dem Weg zum dialektischen Materialismus und zum wissenschaftlichen Kommunismus befanden. Hierzu gehören vor allem die 1844 entstandenen Ökonomisch-philosophischen Manuskripte von Marx, die in der Deutschen Demokratischen Republik 1953 in dem Sammelband „Kleine ökonomische Schriften" bzw. in „Die heilige Familie und andere philosophische Frühschriften" von Karl Marx und Friedrich Engels wieder veröffentlicht wurden.

Wir leben in einer Zeit, in der der Marxismus-Leninismus zu einer gewaltigen Kraft geworden ist und in der sich seine Einflußsphäre mit jedem Tag erweitert. Mit diesem immer größer werdenden Einfluß wächst in aller Welt das Interesse für die Persönlichkeit und für die Lehre von Marx und Engels und damit auch für den Weg, den diese beiden großen Deutschen in ihren jungen Jahren gegangen sind.

Das Studium ihrer frühen Arbeiten erleichtert das Verständnis für die politischen und theoretischen Probleme jener Zeit sowie für die objektiven Bedingungen, die gesetzmäßig zur Entstehung des wissenschaftlichen Kommunismus geführt haben. Dieser Entstehungsprozeß, der sich als eine konkret historische Erscheinung offenbart, führte zur organischen Verbindung des Marxismus mit der Arbeiterbewegung.

Das Studium dieser Dokumente ermöglicht eine richtige Beurteilung

der Ausgangspunkte der philosophischen, politischen und ökonomischen Ansichten von Marx und Engels und ihres Weges zum wissenschaftlichen Kommunismus.

Ein solches Studium trägt auch dazu bei, die Marx-Engels-Forschung anzuregen, bisher wenig erforschte Fragen dieser Periode zu untersuchen, wie z.B. die Bedingungen, unter denen Marx und Engels auf den verschiedenen Stufen ihrer geistigen und politischen Entwicklung zu neuen Einsichten kamen, sowie die Formen, in denen sich diese herausbildeten.

Die frühen Arbeiten von Marx und Engels zeugen von ihrem allmählichen Fortschreiten zu neuen und tieferen Erkenntnissen und widerspiegeln die Überwindung des philosophischen Idealismus und der revolutionär-demokratischen Auffassungen.

Sie zeigen ihre geistige Entwicklung als einen einheitlichen Prozeß, in dem sich ihre Weltanschauung, der dialektische und historische Materialismus, ihre ökonomische Lehre und die Theorie des wissenschaftlichen Kommunismus herausbildete. Dieser Charakter ihrer frühen Arbeiten bedingt, daß sie nur im Rahmen des Gesamtwerkes von Marx und Engels voll verstanden und in die Geschichte des Marxismus-Leninismus eingeordnet werden können. Eine genaue Kenntnis des „Manifests der Kommunistischen Partei", des „Kapitals" sowie solcher Schriften wie die „Kritik des Gothaer Programms", der „Anti-Dühring" oder „Ludwig Feuerbach und der Ausgang der klassischen deutschen Philosophie" ist unerläßlich für ein richtiges Verstehen der frühen Arbeiten von Marx und Engels.

Im Kampfe gegen den ständig wachsenden Einfluß des Marxismus-Leninismus versuchen bürgerliche Ideologen die Entstehungsgeschichte des Marxismus von den objektiv gegebenen historischen Entwicklungsbedingungen zu lösen. Sie reißen dabei insbesondere einige Ansichten des jungen Marx aus dem gedanklichen Zusammenhang seiner frühen Schriften und aus dem Zusammenhang des Gesamtwerkes von Marx und Engels oder konstruieren diese Zusammenhänge anachronistisch. Sie negieren die kontinuierliche geistige und politische Entwicklung der beiden Koryphäen der revolutionären Wissenschaft; sie stellen den jungen Marx dem älteren Marx, den jungen Engels dem älteren Engels gegenüber; sie werten die Leistungen von Engels ab oder versuchen, Marx und Engels einander entgegenzustellen. Sie verfälschen damit und auch mit anderen Methoden sowohl den objektiven Sinn und das gedanklich Neue der frühen Schriften als auch den Gesamtprozeß der Herausbildung und Weiterentwicklung der Lehre von Marx und Engels. Sie leugnen oder verwischen die Keime des qualitativ Neuen in der erst entstehenden revolutionären

Weltanschauung der Arbeiterklasse, sie verabsolutieren das noch Unfertige und konstruieren daraus einen „wahren" Marxismus, den sie dem Marxismus-Leninismus entgegenstellen.

Das Studium der Jugendschriften von Marx und Engels und die Untersuchung der Genesis des Marxismus auf der Grundlage der objektiven Entwicklungsbedingungen und seiner allseitig entwickelten Lehre liefern die theoretischen Waffen zur Bekämpfung solcher und anderer pseudowissenschaftlicher Methoden der bürgerlichen Ideologen, mit denen bezweckt wird, einen verfälschten Marx für den Kampf gegen die sozialistische Gesellschaftsordnung und zur Verteidigung der kapitalistischen Ausbeutungsverhältnisse auszunutzen.

Der Begegnung von Marx und Engels im Sommer 1844 ging eine Periode voraus, in der sie unabhängig voneinander in ihrer Weltanschauung und in ihrem politischen Denken und Handeln zu gleichen Resultaten gelangten. „Als ich Marx im Sommer 1844 in Paris besuchte", schrieb Engels 1885, „stellte sich unsere vollständige Übereinstimmung auf allen theoretischen Gebieten heraus, und von da an datiert unsre gemeinsame Arbeit" (siehe Band 21 unserer Ausgabe, S.212). Die Basis ihrer Kampfgemeinschaft war die den herangereiften Aufgaben der geschichtlichen Entwicklung entsprechende wissenschaftliche Einsicht in die historische Mission der Arbeiterklasse.

Waren auch die Atmosphäre in ihrem Elternhaus und ihre Lebensbedingungen sowie ihre Wege zu einer wissenschaftlichen Weltanschauung unterschiedlich, so verlief doch ihr geistiger und politischer Entwicklungsgang in mancher Hinsicht ähnlich. Parallelen in ihrem Denken und Handeln vor ihrer Begegnung lassen bereits für diese Zeit die sich entwickelnde Gemeinsamkeit ihrer grundlegenden Auffassungen und Bestrebungen und damit die untrennbare geistige und politische Zusammengehörigkeit von Marx und Engels erkennen.

Geboren und aufgewachsen in dem damals ökonomisch und politisch fortschrittlichsten Teil Deutschlands, in der Rheinprovinz, brachen Karl Marx, der Sohn eines liberalen, aufgeklärten Juristen, und Friedrich Engels, der Sohn eines konservativen, pietistischen Textilfabrikanten, mit den ihnen im Elternhaus und in der Schule anerzogenen Anschauungen. Auf verschiedenen Wegen kamen sie zur junghegelianischen Bewegung und gingen über diese hinaus. Sie wurden revolutionäre Demokraten und nahmen, jeder auf seine Weise und unter anderen Bedingungen, an den philosophischen

Auseinandersetzungen und politischen Kämpfen ihrer Zeit teil. Unter dem Einfluß von Ludwig Feuerbach und gefördert durch die Beschäftigung mit aktuellen theoretischen und politischen Problemen überwanden sie den Hegelschen Idealismus und gelangten zum Materialismus.

Marx lernte in Paris die Arbeiterbewegung und die französischen Richtungen des utopischen Sozialismus und Kommunismus in ihrer praktischen Tätigkeit kennen. Die Erfahrungen des Klassenkampfes der französischen Arbeiter wurden zu einem entscheidenden Faktor für die Herausbildung und die wissenschaftliche Begründung seiner kommunistischen Ansichten. Große Bedeutung für Engels' Weg zum Kommunismus hatte seine Verbindung zur Chartistenbewegung in England, zu den sozialistischen Anhängern Owens und zu deutschen und französischen utopischen Sozialisten und Kommunisten.

Studien in England überzeugten Engels davon, daß in der kapitalistischen Welt die ökonomischen Tatsachen eine entscheidende geschichtliche Macht sind, die die Grundlage für die Entstehung von Klassenkämpfen bilden. 1843 brach sich bei Marx dieselbe Einsicht Bahn, die er – wie Engels bemerkte – in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" dahin verallgemeinerte, daß „die Politik und ihre Geschichte aus den ökonomischen Verhältnissen und ihrer Entwicklung zu erklären ist" (siehe Band 21 unserer Ausgabe, S. 211/212).

In dem Aufsatz „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie", der den Grundstein zur Kritik der bürgerlichen Ökonomie legte, untersuchte Engels „vom sozialistischen Standpunkt aus die grundlegenden Erscheinungen der modernen Wirtschaftsordnung als zwangsläufige Folgen der Herrschaft des Privateigentums" (Lenin: Werke, Band 2, S. 10). Gleichzeitig setzte er sich mit den Theorien von Adam Smith, David Ricardo, MacCulloch und anderen Ökonomen auseinander. Diese Arbeit verstärkte Marx' Interesse für die politische Ökonomie, die er nach seiner Ankunft in Paris, Mitte Oktober 1843, begonnen hatte systematisch zu studieren.

So gelangten Marx und Engels über die klassische deutsche Philosophie, die englische politische Ökonomie, den französischen utopischen Sozialismus und Kommunismus sowie durch ihre aktive Verbindung mit der Arbeiterbewegung fast zur selben Zeit zu gleichen Ergebnissen.

Der Erste Teil des Ergänzungsbandes bringt alle bisher bekannten Manuskripte, Artikel und Briefe von Marx bis zum Sommer 1844, soweit sie nicht bereits in den Bänden 1 und 27 der Werke von Marx und Engels enthalten sind. Entsprechend dem Charakter unserer Ausgabe wurden die

Exzerpthefte aus der Zeit bis 1844 nicht aufgenommen. Eine Ausnahme bilden die in den Exzerpten aus James Mills Schrift „Élémens d'économie politique“ (1823) enthaltenen längeren Ausführungen von Marx, die in einem engen Zusammenhang mit den in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten behandelten Problemen stehen.

Die im Band 1 (Erster Halbband) der Ersten Abteilung der Marx-Engels-Gesamtausgabe (Frankfurt 1927) enthaltene Korrespondenz „Herweghs und Ruges Verhältnis zu den Freien“ fand in dieser Ausgabe keine Berücksichtigung, da es sich hier nicht um eine eigene Arbeit von Marx, sondern um einen von ihm redigierten Auszug aus einem Brief von Georg Herwegh handelt.

Der Erste Teil des Ergänzungsbandes beginnt mit dem Brief von Karl Marx an seinen Vater vom 10. November 1837. Das ist der einzige erhalten gebliebene Brief von Marx aus seiner Studentenzeit und zugleich das erste Schreiben überhaupt, das wir von ihm kennen. Als seine Tochter Eleanor 1897 diesen Brief in der „Neuen Zeit“ veröffentlichte, unterstrich sie in einer Vorbemerkung: „Er zeigt uns den jungen Marx im Werden, er zeigt uns im Knaben den kommenden Mann.“ Dieses Dokument, in dem der neunzehnjährige Student Rechenschaft ablegt über das erste Jahr seines Studiums in Berlin, zeichnet ein plastisches Bild von den vielseitigen geistigen Interessen des jungen Marx und gibt eine klare Vorstellung von seinem Ringen um eine wissenschaftliche Weltanschauung. Bis in das Jahr 1837 hinein vertrat Marx noch keine fest bestimmten philosophischen Anschauungen. Sein philosophisches Gedankenbild wurde bis dahin mehr oder minder geprägt von Sympathien, die er unter dem Einfluß seines Vaters und wohl auch seines Lehrers Johann Hugo Wyttenbach den Ideen der französischen Aufklärung und einzelnen Thesen der Philosophie Kants und anderer Vorgänger Hegels entgegenbrachte. Der Brief vom 10. November 1837 zeigt nun seine nach schweren inneren Kämpfen erfolgte Hinwendung zu einer bestimmten Philosophie. Marx bekennt sich zur Philosophie Hegels, die im weiteren sein Denken befruchten sollte. Die Philosophie Hegels, der er von vornherein undogmatisch gegenüberstand, ist der Ausgangspunkt seiner philosophischen Entwicklung zur revolutionären Weltanschauung, zum dialektischen Materialismus.

Einen breiten Raum nehmen im Ersten Teil des Ergänzungsbandes die 1839 entstandenen sieben Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ein, die ursprünglich als Vorarbeiten für eine umfangreiche Schrift vorgesehen waren. Marx benutzte sie in der Folge als Material für seine Dissertation, die ein Teilproblem dieses Themas, und zwar die

„Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", behandelt. Die Hefte enthalten neben zahlreichen griechischen und lateinischen Auszügen aus den Schriften des Diogenes Laertius, Sextus Empiricus, Lucretius Carus, Cicero, Plutarch, Seneca und anderer kürzere und längere Ausführungen von Marx. Im Hinblick auf seine Absicht, „die epikureische, stoische und skeptische Philosophie in ihrer Gesamtheit" (siehe vorl. Ergänzungsband, Erster Teil, S. 268) darzustellen, berühren diese Ausführungen nicht nur eine Reihe der in seiner Dissertation behandelten Fragen, sondern gehen auch darüber hinaus (siehe z.B. die Seiten 60–91, 124–127, 136–139, 154/155, 214–231 und 246–249 im vorl. Ergänzungsband, Erster Teil).

Als Marx sich mit der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie beschäftigte, gehörte er dem „Kreis der ‚linken Hegelianer' (Bruno Bauer und andere) an, die aus der Hegelschen Philosophie atheistische und revolutionäre Schlußfolgerungen zu ziehen suchten" (Lenin: Werke, Band 21, S. 34) und danach strebten, mit ihrer Kritik der Religion und des preußischen Staates dem gesellschaftlichen Fortschritt zu dienen. Marx teilte mit Bruno Bauer, Carl Köppen und anderen das allgemeine Interesse der Junghegelianer für die philosophischen Strömungen des Epikureismus, Stoizismus und Skeptizismus. In diesen Lehren fanden die linken Hegelianer Elemente republikanisch-demokratischer Gesinnung und die Forderung nach Befreiung des Denkens aus religiöser Vormundschaft. Mit der Untersuchung dieser philosophischen Strömungen beabsichtigte Marx, wesentliche Auffassungen des Junghegelianismus zu begründen.

Obwohl Marx in den Heften zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie wie in seiner Dissertation „noch ganz auf idealistisch-hegelianischem Standpunkt steht" (Lenin: Werke, Band 21, S. 69), kommt in diesen Arbeiten eben auf Grund seiner junghegelianischen Einstellung eine kritische Betrachtung der Philosophie Hegels zum Ausdruck, die in Einzelfragen teilweise auch über die Ansichten seiner junghegelianischen Freunde hinausgeht.

Während in Hegels „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie" – wie Lenin sagte – die Darlegung der Lehre Epikurs „ein Muster an Entstellung und Verleumdung des Materialismus durch einen Idealisten" ist (Lenin: Werke, Band 38, S. 282), schätzt Marx, ohne den Gegensatz Idealismus–Materialismus zu berühren, die Ansichten Epikurs hoch ein. Er würdigt ihn in erster Linie als einen Philosophen des Selbstbewußtseins und als den „größten griechischen Aufklärer" der Antike (siehe vorl. Ergänzungsband, Erster Teil, S. 305); er sieht in ihm einen Philosophen, der die Atom-

lehre Demokrits schöpferisch weiterentwickelt hatte und vor allem dafür eingetreten war, die Menschen von der Furcht vor den Göttern zu befreien.

Marx greift in diesen Arbeiten den Praxisgedanken auf. Noch aber betrachtet er, entsprechend der junghegelianischen Auffassung, die Praxis als kritische Tätigkeit des philosophischen Selbstbewußtseins, als theoretische Kritik im Kampfe für die Freiheit und für die Aufklärung. Er versucht damit, hier noch rein idealistisch, dem Widerspruch zwischen Theorie und Praxis beizukommen. „... die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*", heißt es in den Anmerkungen zu seiner Dissertation. „Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an der Idee mißt" (siehe vorl. Ergänzungsband, Erster Teil, S.327 und 329). Erst Ende 1843, nachdem er sich auf den Boden der Arbeiterklasse und des Kommunismus gestellt hatte, begann er – wie seine Arbeit „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.378–391) zeigt –, sich dem Problem zuzuwenden, die Philosophie mit der revolutionären Praxis des Proletariats zu vereinigen.

Marx beabsichtigte, nach dem Abschluß der Dissertation an der Bonner Universität eine Lehrtätigkeit aufzunehmen. Diese Absicht mußte er aber wegen der verstärkt einsetzenden Reaktion an den deutschen Universitäten aufgeben. Er beschäftigte sich vorerst mit religions- und kunstgeschichtlichen Fragen und arbeitete an einer „Abhandlung über christliche Kunst", die für den mit Bruno Bauer geplanten zweiten Teil der „Posaune des jüngsten Gerichts über Hegel den Atheisten und Antichristen" bestimmt war. Diese Abhandlung ist nicht erhalten geblieben.

Um diese Zeit machte sich Marx mit der gerade erschienenen Schrift von Ludwig Feuerbach „Das Wesen des Christentums" bekannt. Die ersten Ergebnisse des Studiums dieser Arbeit fanden in dem Ende Januar 1842 geschriebenen Artikel „Luther als Schiedsrichter zwischen Strauß und Feuerbach" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.26/27) ihren Niederschlag. Darin widerspiegelt sich der Eindruck, den Ludwig Feuerbachs Schrift bei Marx erweckt hatte. Im Streit zwischen Strauß und Feuerbach über den Begriff des Wunders stellte er sich eindeutig auf die Seite des letzteren. In seinem Aufsatz kam Marx zu der Schlußfolgerung: „Der Feuerbach ist das *Purgatorium* der Gegenwart."

Ebenfalls im Januar 1842 entstand seine erste Arbeit über ein aktuelles politisches Thema. Mit dem Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.3–25) eröffnete er auf der Basis seiner vor allem im Laufe des Jahres 1841 herausgebildeten revolutionär-demokratischen Einstellung den Kampf gegen die preußische

absolutistische Monarchie und deren Ideologen. Unter dem beginnenden Einfluß Feuerbachs und auf der Basis seiner revolutionär-demokratischen Tätigkeit begann Marx, sich allmählich vom idealistischen System Hegels zu lösen. Neben den damaligen Zensurverhältnissen ist dieser Prozeß der allmählichen Loslösung vom philosophischen Idealismus mit die Ursache dafür, daß die in den Briefen an Arnold Ruge im ersten Halbjahr 1842 erwähnten Aufsätze über die christliche Kunst, über die Romantiker und die positiven Philosophen sowie eine Kritik des Hegelschen Naturrechts und der Rechtsphilosophie (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S. 395–403 und S. 405) nicht zum Abschluß gelangten. Erhalten geblieben sind nur einige Exzerpte (Bonner Exzerpte 1842).

Die Auseinandersetzung mit konkreten politischen Fragen führte Marx vor allem in den Spalten der „Rheinischen Zeitung" (April 1842 bis März 1843), die zur Tribüne der Propaganda der fortschrittlichsten Ideen jener Zeit wurde und nach dem Oktober 1842 unter seiner unmittelbaren Leitung ein immer bestimmteres revolutionär-demokratisches Gesicht erhielt.

Marx schrieb und kämpfte unter den Bedingungen des preußischen Polizeiregimes; seine Artikel tragen den Stempel der Zensur. Dennoch verstand er, in ihnen seinen revolutionär-demokratischen Anschauungen Ausdruck zu verleihen.

Marx' Aufsätze entlarven das preußisch-junkerliche Regime, die ständische Beschränktheit des Rheinischen Landtags sowie die reaktionäre Rolle der Feudalaristokratie und der Großgrundbesitzer. In ihnen werden bereits Marx' erste Schritte zur Erkenntnis der Klassenstruktur der Gesellschaft sichtbar. Mit der Verteidigung der Pressefreiheit, mit dem von der revolutionär-demokratischen Position aus geführten Kampf für die politische Emanzipation des Volkes, für die Demokratie und damit für die Interessen der ausgebeuteten und unterdrückten Werktätigen trat er entschieden für die Rechte und für die Freiheit des Volkes ein.

Durch die Ausarbeitung jener Artikel, die die schwere Lage der unterdrückten und ausgebeuteten Massen analysieren („Debatte über das Holzdiebstahlsgesetz", „Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel" etc. – siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 109–147 und 172–199), war Marx, wie er Engels gegenüber immer wieder selbst betonte, „von der bloßen Politik auf ökonomische Verhältnisse verwiesen worden und so zum Sozialismus gekommen" (siehe Band 39 unserer Ausgabe, S. 466). In ihm reifte der Gedanke, den er viele Jahre später in die Worte kleidete, daß die „materialistische Basis" „ernstes, objektives Studium erheischt, wenn man auf ihr operieren will" (siehe Band 34 unserer Ausgabe, S. 303).

Die Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung" gab Marx auch den ersten Anstoß für seine Beschäftigung mit dem französischen utopischen Sozialismus und Kommunismus. Rückschauend schrieb er 1859: „... zu jener Zeit, wo der gute Wille ‚weiterzugehen' Sachkenntnis vielfach aufwog", hatte „ein schwach philosophisch gefärbtes Echo des französischen Sozialismus und Kommunismus sich in der ‚Rheinischen Zeitung' hörbar gemacht. Ich erklärte mich gegen diese Stümperei, gestand aber zugleich in einer Kontroverse mit der ‚Allgemeinen Augsburger Zeitung' rundheraus, daß meine bisherigen Studien mir nicht erlaubten, irgendein Urteil über den Inhalt der französischen Richtungen selbst zu wagen" (siehe Band 13 unserer Ausgabe, S. 8).

Hierauf gründet sich auch Marx' scharfe Kritik an den Mitarbeitern der „Rheinischen Zeitung" aus dem Kreis der Berliner „Freien", einer Gruppe pseudorevolutionärer Junghegelianer, die immer wieder „weltumwälzungsschwangre und gedankenleere Sudeleien in saloppem Stil, mit etwas Atheismus und Kommunismus (den die Herren nie studiert haben) versetzt, haufenweise uns zusandten" (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S. 411). Gleichzeitig unterstrich Marx in dem polemischen Artikel „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung'" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 105–108), daß der Kommunismus in Deutschland noch keine praktische, wohl aber im höchsten Maße eine ernste und aktuelle Frage für Frankreich und England sei, die im engsten Zusammenhang mit den Theorien und Kämpfen des Proletariats dieser Länder stehe. Ein Jahr später, während seines Aufenthaltes in Paris (Mitte Oktober 1843 bis Anfang Februar 1845), wo sich Marx „aufs Studium der politischen Ökonomie, der französischen Sozialisten und der Geschichte Frankreichs" warf (siehe Band 22 unserer Ausgabe, S. 338), ist er bestrebt, die verschiedenen Richtungen der utopischen sozialistischen und kommunistischen Bewegung in Frankreich kennenzulernen.

In den für die „Rheinische Zeitung" geschriebenen Artikeln vertrat Marx im allgemeinen einen idealistischen Standpunkt. Die Bedeutung von Marx' Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung" für seinen geistigen und politischen Entwicklungsprozeß besteht darin, daß vor allem die Beschäftigung mit politischen, ökonomischen und sozialen Problemen vom revolutionär-demokratischen Standpunkt aus und die unmittelbare Konfrontierung mit der preußischen Reaktion ihn mehr und mehr zu der Einsicht brachten, daß die Gebrechen der bürgerlichen Gesellschaft nicht durch eine bloß theoretische Kritik zu beseitigen sind. Marx erkannte, daß eine rein logische und abstrakte, eine rein ideengeschichtliche, auf die Philosophie beschränkte

Untersuchung und Behandlung der Probleme nicht genügt. Zweifel an der Fähigkeit des Hegelschen Idealismus, die sozialen und politischen Lebensbedingungen der Gesellschaft zu erklären und zu verändern, die Sympathie, die er dem Materialismus und der Hegel-Kritik Feuerbachs entgegenbrachte, sowie die Beschäftigung mit Fragen der utopischen sozialistischen und kommunistischen Bewegung hatten das Anwachsen materialistischer und kommunistischer Elemente in Marx' Weltanschauung zur Folge. In ihm reifte die Erkenntnis, daß die „wahre Theorie" „innerhalb konkreter Zustände und an bestehenden Verhältnissen klargemacht und entwickelt werden" müsse (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S. 409) und die soziale Frage nur durch die praktische, revolutionäre Veränderung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu lösen sei. Das veranlaßte ihn, sich von den Auffassungen des Junghegelianismus zu distanzieren und gegen das marktschreierische, spießbürgerliche Treiben der zum Anarchismus tendierenden „Freien" entschieden aufzutreten. Die im politischen Kampf gewonnenen Erfahrungen während seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung" zwangen ihn, frühere Ansichten als falsch oder einseitig zu erkennen und sie durch neue zu ersetzen. Darauf gründet sich Lenins Feststellung, daß in den Artikeln für die „Rheinische Zeitung" „sich schon Anzeichen finden für Marx' Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus" (Lenin: Werke, Band 21, S. 69).

An anderer Stelle unterstrich Lenin: „... schon im Jahre 1843, als Marx eben erst begann, Marx zu werden, d.h. zum Begründer des Sozialismus als Wissenschaft, zum Begründer des *modernen Materialismus*, ... – schon zu jener Zeit umriß Marx mit erstaunlicher Klarheit die Grundlinien der Philosophie" und „verstand es, über Feuerbach direkt den materialistischen Weg gegen den Idealismus einzuschlagen" (Lenin: Werke, Band 14, S. 340 und 341).

Die jetzt einsetzende direkte Hinwendung Marx' zum Materialismus ist vor allem mit einer kritischen Analyse der Hegelschen Rechtsphilosophie verbunden. Trotz des Einflusses, den die Philosophie Feuerbachs im weiteren auf seine Geisteshaltung haben sollte, unterschied sich der von Marx entwickelte Materialismus von vornherein von dem abstrakt-kontemplativen Materialismus Feuerbachs.

Nach dem Ausscheiden aus der Redaktion der „Rheinischen Zeitung" am 17. März 1843 beschäftigte sich Marx vornehmlich mit der neueren Geschichte Frankreichs und Englands. Das geschah mit dem Ziel, sich an Hand der historischen Entwicklung über das Wesen des Staates und der Gesellschaft und über ihre Beziehungen zueinander Klarheit zu verschaffen als

eine wichtige Voraussetzung, die Hegelsche Rechtsphilosophie kritisch zu analysieren. Das war nach den Worten von Marx eine Arbeit, „unternommen zur Lösung der Zweifel" (siehe Band 13 unserer Ausgabe, S.8) an der Richtigkeit der idealistischen Lehre Hegels vom Staat und seinem Verhältnis zur bürgerlichen Gesellschaft sowie an der Hegelschen Auffassung vom Recht und von der Geschichte.

Die im Sommer 1843 geschriebene umfangreiche Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.201–333) mußte daher grundverschieden von der sein, die Marx nach dem Brief an Arnold Ruge vom 20. März 1842 (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S.401), also ein Jahr vorher, in Form eines Aufsatzes für die „Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik" in Arbeit hatte. Denn der Prozeß der Überwindung des Hegelschen Idealismus, zu dem auch das Studium der im Februar 1843 erschienenen „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie" von Ludwig Feuerbach entscheidend beigetragen hatte, war bereits weit vorangeschritten. „Feuerbachs Aphorismen", schrieb Marx am 13. März 1843, „sind mir nur in dem Punkt nicht recht, daß er zu sehr auf die Natur und zu wenig auf die Politik hinweist. Das ist aber das einzige Bündnis, wodurch die jetzige Philosophie eine Wahrheit werden kann" (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S.417).

Die nicht vollendete Arbeit „Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" wurde zu einem wichtigen Abschnitt in Marx' Entwicklung zur dialektisch-materialistischen Weltanschauung. Sie widerspiegelt den Beginn des bewußten Übergangs zum Materialismus.

Marx' kritische Analyse führt ihn zu dem Ergebnis, daß die Rechtsverhältnisse wie auch die Staatsformen in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln (vgl. Band 13 unserer Ausgabe, S.8). Engels faßte 1869 in dem Aufsatz „Karl Marx" das Resultat der Untersuchung so zusammen: „Anknüpfend an Hegels Rechtsphilosophie, kam Marx zu der Einsicht, daß nicht der von Hegel als ‚Krönung des Gebäudes' dargestellte Staat, sondern vielmehr die von ihm so stiefmütterlich behandelte ‚bürgerliche Gesellschaft' diejenige Sphäre sei, in der der Schlüssel zum Verständnis des geschichtlichen Entwicklungsprozesses der Menschheit zu suchen sei. Die Wissenschaft der bürgerlichen Gesellschaft aber ist die politische Ökonomie..." (siehe Band 16 unserer Ausgabe, S.362/363).

Im Zusammenhang mit der Kritik am philosophischen System Hegels begann Marx die Dialektik Hegels vom idealistischen System, von ihrer „mystischen Hülle" (siehe Band 23 unserer Ausgabe, S.27) zu befreien und die Voraussetzungen für die Begründung der materialistischen Dialektik zu

schaffen. Ein Jahr später gab Marx in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten eine erste Kritik der Hegelschen Dialektik.

Sein endgültiger Übergang vom Idealismus zum Materialismus und vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus erfolgte in Frankreich. In den etwa fünfzehn Monaten seines Aufenthaltes in Paris machte er sich mit dem Leben und dem Kampf der französischen Arbeiter bekannt und lernte im Proletariat die revolutionäre Klasse kennen. Er trat in Verbindung mit den Leitern des Bundes der Gerechten und stand in persönlichem Verkehr mit den Führern der meisten französischen geheimen revolutionären Arbeitergesellschaften. Marx setzte das schon während seiner Tätigkeit an der „Rheinischen Zeitung" begonnene Studium der Werke der französischen utopischen Sozialisten und Kommunisten und von Arbeiten über die französische Revolution fort.

In dieser Zeit fing Marx auch an, die Schriften von Adam Smith, David Ricardo und anderen Ökonomen systematisch zu studieren. Seine ganze bisherige geistige und politische Entwicklung, die Notwendigkeit, sich in der Periode der „Rheinischen Zeitung" mit ökonomischen und sozialen Fragen zu beschäftigen, das Kennenlernen der philosophischen Schlußfolgerungen Hegels, die dieser aus einzelnen ökonomischen Lehrsätzen Adam Smiths, David Ricardos und anderer Ökonomen gezogen hatte, die in seiner Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie gewonnene Erkenntnis, daß die Rechtsverhältnisse und die Staatsformen in den materiellen Lebensverhältnissen wurzeln und das beginnende Verstehen des Wesens des kapitalistischen Privateigentums sowie die Beschäftigung mit Problemen des Kommunismus – alles das hatte Marx' Interesse für die ökonomische Wissenschaft geweckt und ihn dazu geführt, sich nach seiner Übersiedlung nach Paris dem systematischen Studium und der Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie zuzuwenden. Davon zeugen die Pariser Exzerpthefte aus dem Jahre 1844 mit ihren zum Teil umfangreichen Annotationen sowie die zwischen April und August 1844 entstandenen Ökonomisch-philosophischen Manuskripte.

Marx' endgültiger Übergang zum Materialismus und Kommunismus widerspiegelt sich in den im Februar 1844 in Paris erschienenen „Deutsch-Französischen Jahrbüchern", in denen er nach den Worten von Engels „die Reihe seiner sozialistischen Schriften mit einer ‚Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie' eröffnete" (siehe Band 19 unserer Ausgabe, S. 97).

Der im Dezember 1843 geschriebene Aufsatz „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 378–391) zeigt, daß Marx nunmehr für die revolutionäre Arbeiterklasse

offen Partei ergriff. In diesem Aufsatz nähert er sich der Auffassung, die theoretische Kritik der bürgerlichen Gesellschaft mit der revolutionären Praxis zu verbinden. Er formuliert die berühmte These von der fortschrittlichen Theorie, die zur materiellen Gewalt wird, wenn sie die Massen ergreift. Marx beginnt die historische Mission der Arbeiterklasse zu erkennen, die darin besteht, sich selbst zu befreien, um die „allgemein menschliche Emanzipation", d.h. kommunistische Verhältnisse herbeizuführen.

In dem zweiten in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" erschienenen Aufsatz setzt sich Marx mit den idealistischen Auffassungen Bruno Bauers auseinander. In dem Artikel „Zur Judenfrage" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.347–377) entwickelt er – wenn auch noch in abstrakter Weise – den Gedanken von dem grundlegenden Unterschied zwischen der bürgerlichen und der sozialistischen Revolution, die er mit den Feuerbachschen Termini „politische" und „menschliche Emanzipation" bezeichnet.

Nicht weniger bedeutungsvoll ist seine im August 1844 im Pariser „Vorwärts!" veröffentlichte Arbeit „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‚Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.392–409). Sie wendet sich gegen die kleinbürgerlichen Ansichten Arnold Ruges und konkretisiert, ausgehend vom schlesischen Weberaufstand im Juni 1844, die von ihm in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" formulierte Auffassung von der historischen Mission der Arbeiterklasse und von der Revolution des Proletariats als einem politischen Akt, ohne den der Kommunismus nicht zu verwirklichen ist

Eine weitere Etappe bei der Herausbildung von Marx' neuer Weltanschauung sind die in der Zeit von April bis August 1844 entstandenen Manuskripte zu ökonomisch-philosophischen Fragen. Sie bilden zusammen mit dem Brief an den Vater aus dem Jahre 1837, den Heften zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie und der Dissertation „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie" den Hauptbestandteil der im Ersten Teil des Ergänzungsbandes enthaltenen Arbeiten von Marx. Die Manuskripte von 1844, in denen Marx' ökonomische Studien ihren ersten Niederschlag fanden, sind nur unvollständig erhalten geblieben und in ihrem Charakter sehr unterschiedlich. Dennoch lassen sie seine damalige aus der Kritik der bürgerlichen politischen Ökonomie und der bürgerlichen Gesellschaftsordnung gewonnenen neuen Erkenntnisse deutlich werden. In diesen Manuskripten hebt Marx im Gegensatz zu Hegel wie zu Feuerbach die aktive Rolle des Menschen in der Natur und in der Gesellschaft hervor. Er gibt eine umfassende Kritik der bürgerlichen Natio-

nalökonomie und enthüllt im Zusammenhang damit das antihumanistische Wesen, die entmenschlichenden Wirkungen der kapitalistischen Ordnung. Er betont hierbei, daß Hegel die Arbeit als das Wesen des Menschen anerkennt, setzt aber an die Stelle der abstrakt geistigen Arbeit, die dieser allein kennt, die materielle, gegenständliche Tätigkeit des Menschen. Von diesem Gesichtspunkt aus untersucht Marx die Arbeit im kapitalistischen Industriebetrieb und das Wesen der kapitalistischen Ausbeutung, indem er das wahre Verhältnis zwischen Kapital und Arbeit, d.h. zwischen den Privateigentümern der Produktionsmittel und den Lohnarbeitern, aufdeckt. Analoge Gedanken entwickelte Marx auch in zwei längeren Darlegungen zu den wahrscheinlich kurz vorher angefertigten Auszügen aus James Mills Schrift „Élémens d'économie politique" (1823).

Sowohl in diesen Ausführungen wie auch in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten, in denen es Marx um das Problem der Aufhebung des kapitalistischen Privateigentums geht, benutzte er die Kategorie Entfremdung.

Der Ursprung dieser Kategorie geht auf die bürgerliche Aufklärung des 18. Jahrhunderts zurück und spielte in der Philosophie Hegels und Feuerbachs eine wesentliche Rolle. Hegel entwickelte diese Kategorie vor allem bei seinem Versuch, eine idealistisch-dialektische Gesamtdarstellung des Geschichtsprozesses zu geben; bei Feuerbach steht die Kategorie der Entfremdung im Zusammenhang mit der Kritik der Religion.

Auch Marx hatte in seinen vorhergehenden Arbeiten gelegentlich diesen Begriff benutzt. In der Dissertation wandte er ihn noch im Sinne Hegels an. In dem Manuskript „Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie" erklärte er unter anderem damit die durch das kapitalistische Privateigentum bedingten Erscheinungen des Gegensatzes zwischen dem Staat und der bürgerlichen Gesellschaft.

Jetzt analysiert er mit Hilfe dieses Begriffes von der Position des Kommunismus aus vor allem die kapitalistischen Verhältnisse und die Lage der Arbeiter unter den Bedingungen des kapitalistischen Privateigentums. Dies führt ihn zur Erkenntnis der Entfremdung der Arbeit (entfremdete, entäußerte Arbeit), die die Selbstentfremdung des Arbeiters sowie die Entfremdung des Menschen vom Menschen zur Folge hat. Mit der Kategorie der Entfremdung der Arbeit, die sich weder bei Hegel noch bei Feuerbach findet und nichts gemein hat mit dem abstrakten allgemeinen Entfremdungsbegriff der bürgerlichen Philosophie, untersucht Marx den ökonomischen Inhalt und weist den historischen Charakter dieser Entfremdung nach. Die Entfremdung der Arbeit widerspiegelt in der Auffassung von Marx ein

materielles gesellschaftliches Verhältnis sowie die Tatsache, daß in der bürgerlichen Welt die Produktionsmittel und die vom Arbeiter geschaffenen Produkte ihm als fremde und feindliche Mächte gegenüberstehen.

Marx sieht in der Aufhebung des kapitalistischen Privateigentums und damit der aus der kapitalistischen Gesellschaftsordnung erwachsenden Entfremdung der Arbeit und aller damit verbundenen Erscheinungen den Ausgangspunkt und die Grundbedingung der menschlichen Emanzipation. Darum fixiert er die Ziele der kommunistischen Bestrebungen, *„alle Verhältnisse umzuwerfen*, in denen der Mensch ein erniedrigtes, ein geknechtetes, ein verlassenes, ein verächtliches Wesen ist" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 385), unter dem Blickfeld der Kritik der bürgerlichen Ökonomie; er analysiert die Widersprüche der kapitalistischen Produktionsweise; er zeigt auf, daß das Resultat der Lösung dieser Widersprüche unvermeidlich der Kommunismus ist, der die Entfremdung mit allen ihren Erscheinungsformen aufhebt als Voraussetzung für die volle und freie Entwicklung der Würde und der Persönlichkeit des Menschen.

Diese Manuskripte lassen ein Fortschreiten Marx' auf dem Wege zum dialektischen und historischen Materialismus sowie die nunmehr begonnene Ausarbeitung des wissenschaftlichen Kommunismus klar erkennen. Viele der hier dargelegten Gedanken finden sich in späteren Arbeiten – weiterentwickelt und präzisiert – wieder. Dennoch offenbaren sowohl ihr Inhalt als auch ihr Charakter, daß Marx mit der Untersuchung und dem Durchdenken mancher darin aufgeworfenen Fragen noch nicht zu Ende gekommen war. Die Arbeit zeigt, daß Marx, trotz aller Vorbehalte, die er dem anthropologischen Materialismus Feuerbachs entgegenbrachte, diesen noch nicht völlig überwunden hatte. Diese Manuskripte tragen einen Übergangscharakter. Als Dokumente, in denen Marx begonnen hatte, einige Thesen des dialektischen und historischen Materialismus zu entwickeln, stehen sie zwischen den für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" geschriebenen Aufsätzen, die von der Position des noch wesentlich Feuerbachschen Materialismus und des noch nicht wissenschaftlich begründeten Kommunismus aus verfaßt sind, und den Arbeiten aus den Jahren 1845 und 1846, die davon künden, daß nunmehr Marx begonnen hatte, gemeinsam mit Engels „die Theorie und Taktik des revolutionären *proletarischen Sozialismus* oder Kommunismus (Marxismus)" (Lenin: Werke, Band 21, S. 36) auszuarbeiten und zu begründen.

Dieser Charakter der Manuskripte erklärt auch, warum seit ihrer Erstveröffentlichung im Jahre 1932 die bürgerlichen Ideologen eben diesen Texten ihre besondere Aufmerksamkeit schenken, ohne sich die Mühe zu geben, den ganzen Marxismus kennenzulernen und zu verstehen. Gerade das hier

noch Unvollkommene, noch Unfertige, das noch von alten Ansichten Geprägte und insbesondere der noch vorhandene Widerspruch zwischen den vom philosophischen Idealismus und Anthropologismus übernommenen Begriffen oder Ausdrucksformen und dem ihnen von Marx gegebenen prinzipiell neuen Inhalt benutzen die „Marx-Kritiker“ der verschiedenen Richtungen, um Marx' Lehre zu verfälschen. Mit Hilfe der bereits oben dargelegten Methoden der Verfälschung der frühen Schriften von Marx versuchen sie die Ökonomisch-philosophischen Manuskripte durch Verschweigen der in ihnen enthaltenen wichtigen Elemente der neuen revolutionären Weltanschauung im bürgerlichen und antikommunistischen Geist zu interpretieren und daraus einen „wahren“ Marxismus zu konstruieren. Von dieser Basis aus bemühen sie sich, Marx' spätere Schriften zu manipulieren, sie abzuwerten, indem sie deren qualitativen Unterschied und somit den Prozeß der Herausbildung und Weiterentwicklung der Lehre von Marx negieren oder zwischen den Manuskripten und den späteren Arbeiten eine unüberbrückbare Grenze ziehen. Dabei klammern sich die bürgerlichen „Marx-Kritiker“ vor allem an den Begriff Entfremdung. Sie unterschlagen, daß die Entfremdung in erster Linie ein materielles, durch das kapitalistische Privateigentum bedingtes Verhältnis ist und dieser Begriff in diesem Sinne von Marx auch in seinen späteren Arbeiten, z. B. in seinem Hauptwerk „Das Kapital“ benutzt wurde. Sie reduzieren die von Marx entwickelten Gedanken auf die Hegelsche und Feuerbachsche Auffassung von der Entfremdung und machen diesen Begriff zu einer unhistorischen, ewigen Kategorie. Durch eine den wirklichen Inhalt der Ökonomisch-philosophischen Manuskripte verfälschende Interpretation sollen die politische Zielstellung und der Klassencharakter der Marxschen Lehre verneint oder ausgeklammert und die Theorie von Marx in den Gegensatz zur revolutionären Arbeiterklasse und zum Sozialismus gebracht werden. Mit Marx sollen der Marxismus-Leninismus und die sozialistische Gesellschaftsordnung bekämpft werden.

Die allseitige Untersuchung des Inhalts der Pariser Manuskripte auf der Grundlage der ausgereiften Lehre von Marx und Engels deckt die in ihnen entwickelten wirklich neuen Ansichten auf und beweist, daß diese Handschriften bereits wichtige Elemente des wissenschaftlichen Kommunismus enthalten. Darüber hinaus hat Marx in diesen Manuskripten die Grundlage dafür geschaffen, daß in der Folge die Widerlegung des idealistischen Charakters der Hegelschen Dialektik und die Überwindung des Feuerbachschen Materialismus durch die Herausarbeitung der materialistischen Dialektik und der materialistischen Geschichtsauffassung vollendet werden

konnten. Das schuf die Voraussetzungen dafür, um in der „Heiligen Familie", in der „Deutschen Ideologie" bis zum „Elend der Philosophie" und dem „Manifest der Kommunistischen Partei" gemeinsam mit Engels die in den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten enthaltenen Elemente der revolutionären materialistischen Weltanschauung zu einer geschlossenen Lehre auszuarbeiten und diese Lehre wissenschaftlich zu begründen.

In den Beilagen zum Ersten Teil des Ergänzungsbandes befinden sich drei Abiturientenarbeiten (1835) und einige poetische Versuche des jungen Marx (1836). Sie widerspiegeln Marx' Geisteshaltung und Gefühle aus einer Zeit seines Lebens, in der er sich noch am Anfang seines Weges zur selbständigen Erarbeitung einer bestimmten philosophischen Auffassung befand.

Der Abiturientenaufsatz „Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes" mit seinem großen Gedankenreichtum und seinem begeisterten Bekenntnis, den Beruf zu wählen, durch den der Mensch am meisten für die Menschheit wirken kann, spricht im wesentlichen traditionelle Ansichten der bürgerlichen Aufklärung aus. Dieser Aufsatz findet Parallelen in Darlegungen, wie sie z.B. in Johann Gottlieb Fichtes „System der Sittenlehre" (1798) zu finden sind oder in der Lehre der französischen Aufklärung von der Abhängigkeit der Menschen von dem sie umgebenden Milieu. In dem Aufsatz über die Wahl eines Berufes widerspiegelt sich offenbar der Einfluß der bürgerlich-aufklärerischen Auffassungen seines Vaters und seines künftigen Schwiegervaters Ludwig von Westphalen sowie auch solcher fortschrittlichen Männer wie seines Lehrers, des Gymnasialdirektors Johann Hugo Wyttenbach, der z.B. 1832 in einer Schulrede analoge Ideen entwickelt hatte.

Ein gleicher Einfluß zeigt sich bei seinem lateinischen und bei seinem Religionsaufsatz, deren Inhalt, im Gegensatz zu der Betrachtung bei der Wahl eines Berufes, jedoch kaum über das vom Gymnasium Geforderte hinausgeht.

Weitere vier Abiturientenarbeiten (das lateinische Extemporale, zwei Übersetzungen, aus dem Griechischen resp. in das Französische, sowie eine mathematische Arbeit) wurden nicht aufgenommen, da sie nur den Stand der im Gymnasium erworbenen Kenntnisse des siebzehnjährigen Marx ausweisen.

Ende 1836 übersandte Karl Marx seiner Braut Jenny von Westphalen drei Hefte mit eigenen Gedichten, die bisher im ganzen noch nicht ver-

öffentlicht wurden. Auch ein weiteres Heft aus dem Jahre 1837 mit Gedichten und anderen literarischen Versuchen, die seinem Vater gewidmet sind, ist erhalten geblieben. Sein Inhalt fand im Band 1 (Zweiter Halbband) der Ersten Abteilung der Marx-Engels-Gesamtausgabe (Berlin 1929) Aufnahme. Zweifellos sind die Liebesgedichte, Romanzen, Balladen und Epigramme aufschlußreich für eine richtige Beurteilung des geistigen Entwicklungsweges des jungen Marx. Sie zu umgehen entspräche nicht der Aufgabe des Ergänzungsbandes; sie alle aufzunehmen würde seinen Rahmen sprengen. Die von uns getroffene Auswahl legt das Gewicht vor allem auf solche Gedichte, die literarische, kulturelle und philosophische Zeitprobleme zum Inhalt haben, in denen sich also Marx' Gefühle, Gedanken und Vorstellungen aus jener Zeit widerspiegeln.

Neben den drei Abiturientenaufsätzen und einigen Proben dichterischer Versuche von Marx wurden in die Beilagen auch einige Briefe von seinem Vater und von Jenny von Westphalen aufgenommen.

Der Zweite Teil des vorliegenden Ergänzungsbandes bringt die Artikel, Briefe und Gedichte von Friedrich Engels bis zum Sommer 1844, die nicht in den Bänden 1 und 27 unserer Ausgabe enthalten sind. In einem besonderen Abschnitt wurden 51 Briefe von Engels an seine Schwester Marie, an seine Schul- und Jugendfreunde, die Brüder Friedrich und Wilhelm Graeber, und an Levin Schücking aufgenommen. Das sind zusammen mit den im Band 27 veröffentlichten zwei Briefen an Arnold Ruge alle bisher bekannt gewordenen Briefe von Engels bis zum August 1844.

Die im Band 2 der Ersten Abteilung der Marx-Engels-Gesamtausgabe (Berlin 1930) enthaltene Volkssage „Der Ratsherr von Bremen", die dort Engels zugeschrieben wird, wurde hier nicht aufgenommen, weil ihr tatsächlicher Verfasser – wie sich bei einer Durchsicht der erhalten gebliebenen Honorarbücher des „Morgenblattes für gebildete Leser" herausstellte – der Schriftsteller Freiherr Alexander von Ungern-Sternberg war.

Mit dem Zweiten Teil des Ergänzungsbandes steht den Lesern außer Gymnasialarbeiten, einigen Gedichten und den Exzerptheften das bisher bekannt gewordene literarische Erbe aus der frühen Zeit des Mitbegründers des Marxismus, des Freundes und Kampfgefährten von Karl Marx, zur Verfügung.

Die meisten Gedichte, Aufsätze und alle Pamphlete von Engels erschienen anonym oder unter den Pseudonymen Theodor Hildebrand,

Friedrich Oswald, S. Oswald, F. Oswald, F. O. oder Friedrich O. Nur die 1840 im „Gutenbergs-Album" veröffentlichte Nachdichtung der Arbeit des spanischen Dichters Manuel José de Quintana, „Die Erfindung der Buchdruckerkunst", sowie einige in England geschriebene Artikel tragen Engels' Namen. Die Benutzung von Pseudonymen erfolgte zweifelsohne aus Rücksicht auf seinen Vater, der in seinem Sohn einen Kaufmann und keinen Dichter und Journalisten sehen wollte. Aber auch die Bedingungen in Bremen, wo er 1838 seine literarische Tätigkeit begann, sowie sein Jahr Militärdienst in Berlin haben Engels bewogen, seine Arbeiten anonym oder unter einem Pseudonym zu veröffentlichen.

Eine äußerst wichtige Quelle für die Erforschung der geistigen und politischen Entwicklung des jungen Engels sind seine Briefe an die Schwester Marie und an seine Schul- und Jugendfreunde, die Brüder Graeber. Sie geben zusammen mit seinen Aufsätzen und Gedichten aus jener Zeit eine klare Vorstellung davon, wie er – im Jahre 1838 beginnend – auf einem anderen Weg als Marx allmählich zu einer von der Hegelschen Philosophie geprägten Weltanschauung gelangte, sich der junghegelianischen Bewegung anschloß und über den Junghegelianismus hinausging.

Diese Dokumente machen Engels' schwere innere Kämpfe deutlich, die er bei der Überwindung seiner Zweifel an der Wahrheit des ihm im Elternhaus und in der Schule anerzogenen religiösen Glaubens durchzufechten hatte. Sie zeigen, wie er den Pietismus überwindet und sich zunächst zu einem liberalen Supranaturalismus bekennt, um danach über den religiösen Rationalismus und die Schleiermachersche „Religion des Herzens" nach ernster Beschäftigung mit Philosophie und kritischer Theologie zur Anerkennung der Religionskritik des David Friedrich Strauß und schließlich zum Atheismus des Junghegelianismus zu kommen.

Die Briefe und die umfangreiche literarische Tätigkeit des jungen Engels zeugen darüber hinaus auch von seinem Kampf gegen alle Erscheinungen der Reaktion im geistigen und politischen Leben Deutschlands. „Schon als Gymnasiast", schrieb Lenin 1895, „hatte er den Absolutismus und die Beamtenwillkür hassen gelernt" (Lenin: Werke, Band 2, S. 7), schon als Gymnasiast bewegte ihn die Idee der Freiheit. Aus dieser Liebe zur Freiheit und aus seiner Opposition gegen die herrschenden reaktionären Mächte erklärt sich die vor allem in den Briefen an die Brüder Graeber und in seinen Aufsätzen trotz mancher Vorbehalte und Einschränkungen dargebrachte Sympathie für die Burschenschaften und für die literarische Gruppe Junges Deutschland, soweit diese für den Fortschritt und für die „Ideen der Zeit" eintraten. Unter den „Ideen der Zeit" oder des Jahrhunderts verstand

Engels vor allem „die Teilnahme des Volks an der Staatsverwaltung, also das Konstitutionelle, ferner die Judenemanzipation, Abschaffung alles Religionszwanges, aller Adelsaristokratie etc." (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S.366). Kritisch beleuchtet er die Schriften und die Poesie der zeitgenössischen Schriftsteller und Dichter und beschäftigt sich mit den politischen Tagesfragen, mit den Auseinandersetzungen zwischen der katholischen Kirche und dem preußischen Staat („Kölner Wirren"), mit dem Hannoverschen Verfassungskonflikt und anderen politischen Ereignissen jener Zeit. Gleichzeitig spricht er seine philosophischen, literarischen und politischen Ansichten in der fortschrittlichen Presse aus.

Mit den beiden im März 1839 geschriebenen „Briefen aus dem Wuppertal" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.413-432) beginnt Engels' Mitarbeit an Karl Gutzkows jungdeutschem Organ „Telegraph für Deutschland". In dieser ersten publizistischen Arbeit setzt er sich vor allem mit dem Pietismus der Wuppertaler Bourgeoisie und ihres Wortführers Friedrich Wilhelm Krummacher auseinander. Dabei weist er nach, daß ihr Obskurantismus und ihre Scheinheiligkeit entscheidend zur Demoralisierung der zum Hungerdasein verurteilten Arbeiter und Handwerker des Wuppertals beigetragen haben. Mit diesem Artikel gab Engels seinen revolutionär-demokratischen Empfindungen zum ersten Mal öffentlichen Ausdruck.

Die von 1839 bis 1841 im „Telegraph für Deutschland", im „Morgenblatt für gebildete Leser" und in der „Mitternachtzeitung für gebildete Leser" veröffentlichten Artikel, Gedichte und Korrespondenzen von Engels lassen zusammen mit seinen Briefen aus dieser Zeit sein Verhältnis zur Religion, zur Gegenwartsliteratur, zur Hegelschen Philosophie, zu den politischen Bestrebungen jener Tage und seinen Übergang zum Junghegelianismus und zum revolutionären Demokratismus erkennen. Das drückt sich vor allem in seinen Beiträgen für den „Telegraph" aus, die im Gegensatz zu seinen mehr lokalen Korrespondenzen im „Morgenblatt" vorwiegend allgemein-deutsche Angelegenheiten behandeln.

Sein Interesse galt der progressiven Literatur, deren beste Vertreter demokratische Ideen entwickelten und durch ihre Opposition gegen das anachronistische Regime in Deutschland der Freiheit und dem Fortschritt dienten. Engels' literaturkritische Aufsätze über Karl Beck, Immermann, Platen und andere bringen daher im wesentlichen sein Urteil darüber, ob und inwieweit diese bemüht waren, für die „Ideen der Zeit" zu wirken, und wie sie ihre Fähigkeiten nutzten, diese Ideen literarisch zu gestalten. Dabei zeigen diese und andere Aufsätze, wie sich im Laufe der Zeit Engels' Stellung zum Jungen Deutschland veränderte. Je enger er sich dem Junghegelianismus

anschloß, je weiter er in seiner politischen Radikalisierung voranschritt, um so deutlicher wurden ihm die ästhetischen Schwächen und die ideologische und politische Halbheit der Jungdeutschen und damit die Notwendigkeit, sich von ihnen zu distanzieren. In seinem Anfang 1960 in den „Beiträgen zur Geschichte der deutschen Arbeiterbewegung" erstmals wieder nachgedruckten Artikel „Modernes Literaturleben" (März–Mai 1840) (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 35–58) übt er entschiedene Kritik an ihrer ideologischen Uneinheitlichkeit und den daraus resultierenden literarischen Fehden, die eine positive Entwicklung des Jungen Deutschland verhinderten.

Ein halbes Jahr zuvor hatte der „Telegraph für Deutschland" Engels' Aufsatz „Die deutschen Volksbücher" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 13–21) gebracht, in dem er den politischen Wert der Volksliteratur betont und ihre mögliche Verwendung bei der Erziehung des Volkes zu freiheitlicher Gesinnung und zum Kampf gegen den Adel und den Pietismus untersucht. In diesem Sinne bezeichnete Engels die Geschichte vom gehörnten Siegfried als das wichtigste Volksbuch. In der Sagengestalt Siegfried, die er in den Mittelpunkt mehrerer Gedichte, Szenen und Aufsätze stellte, sah er den Repräsentanten der deutschen Jugend, die „die Schule Hegels durchgemacht" hat und „die Schranken der Bedächtigkeit umrennen" und „um die Krone des Lebens, die Tat" ringen will (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 149 und 108).

Unter Tat verstand Engels aber keineswegs die Praxis entbehrende junghegelianische theoretische Kritik, sondern den politischen Kampf gegen alle Kräfte, die das Ewiggestrige auf ihre Fahne geschrieben hatten. Er verstand unter Tat die Einheit von Theorie und Praxis: die Theorie in der Gestalt der Vereinigung der Hegelschen Philosophie mit Ludwig Börnes radikal-demokratischen Auffassungen und die Praxis als aktiven Kampf gegen die herrschende Reaktion im Geiste dieser Theorie.

Diesen Gedanken, den er bereits im Februar 1840 in dem Aufsatz „Retrograde Zeichen der Zeit" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 27–32) andeutete, entwickelte er mit größter Bestimmtheit in seiner am Ende des gleichen Jahres geschriebenen Arbeit „Ernst Moritz Arndt" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 118–131). Hier wendet sich Engels gegen die Deutschtümelei, den Hurrapatriotismus und den Franzosenhaß wie auch gegen den die nationale Frage negierenden kosmopolitischen Liberalismus der süddeutschen Stände. Das Entscheidende an diesem Aufsatz ist die Proklamierung der Hauptaufgaben der fortschrittlichen Kräfte: die Ständewirtschaft aufzuheben, die politische und ökonomische Zersplitterung Deutschlands zu beseitigen und eine einheitliche, demokratische

Republik, „eine große, einige, gleichberechtigte Nation von Staatsbürgern" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 127) zu schaffen.

Im September 1841 ging Engels nach Berlin, das ihm neue Anregungen geben sollte. Hier, wo er als Einjähriger seinen Militärdienst ableistete, suchte und fand er Verbindung mit Edgar Bauer, Eduard Meyen, Max Stirner, Carl Köppen und anderen Junghegelianern und nahm aktiven Anteil an den philosophischen Kämpfen, die damals im Zusammenhang mit dem reaktionären Auftreten Friedrich Wilhelm Schellings an der Berliner Universität entbrannt waren.

Engels besuchte als Hospitant Schellings Vorlesungen. Er war einer der ersten, der auf dessen Ausfälle gegen die Hegelsche Lehre mit einer unversöhnlichen Kritik antwortete. Unter dem Titel „Schelling über Hegel" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 163–170) veröffentlichte er im Dezember 1841 im „Telegraph für Deutschland" als entschiedener Atheist einen Artikel (den letzten, den er für den „Telegraph" schrieb), um „des großen Meisters Grab vor Beschimpfungen zu schützen" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 169). Ihm folgte im März 1842 seine anonym erschienene Broschüre „Schelling und die Offenbarung. Kritik des neuesten Reaktionsversuchs gegen die freie Philosophie" und zwei Monate später die unter der Maske eines Pietisten verfaßte und ebenfalls anonym herausgegebene Parodie „Schelling, der Philosoph in Christo, oder die Verklärung der Weltweisheit zur Gottesweisheit" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 171–221 und 223–245). In diesen ihrer Form nach unterschiedlichen, aber im wesentlichen vom Standpunkt des Hegelschen Idealismus aus geschriebenen Pamphleten ist Engels bestrebt, Schellings Versuchen, Hegel und seine Philosophie zu schmähen, die christliche Religion und das reaktionäre feudal-christliche Regime Friedrich Wilhelms IV. philosophisch zu rechtfertigen, die menschliche Vernunft als impotent zu verleumden, damit zu begegnen, daß er in seiner Polemik die progressiven Seiten der Hegelschen Philosophie hervorhob. Dabei zeigen einige Gedanken bereits den beginnenden Einfluß des Materialismus Ludwig Feuerbachs, mit dessen Schrift „Das Wesen des Christentums" er sich nach ihrem Erscheinen (1841) bekannt gemacht hatte.

Die Entfernung Bruno Bauers als Dozent von der Universität in Bonn durch die preußische Regierung Ende März 1842 war für Engels der äußere Anlaß, zusammen mit Edgar Bauer die satirische Streitschrift „Die frech bedräute, jedoch wunderbar befreite Bibel" (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 281–316) zu verfassen, zu der Engels wohl die Idee und Edgar Bauer die Details über die in dieser Satire auftretenden Junghegelianer

geliefert hatte, die nach Engels' Ankunft schon nicht mehr in Berlin waren. Das gilt vor allem für Karl Marx. In diesem vom Geiste des Kampfes gegen das religiöse Dunkelmännertum und vom Bekenntnis zum Atheismus getragenen „Christlichen Heldengedicht in vier Gesängen", das ebenfalls im pietistischen Gewande geschrieben ist, schildert Engels den Kampf der Junghegelianer, der Atheisten, gegen die Wortführer der Orthodoxie und des Pietismus, die Glaubenseiferer und Frömmler Leo, Hengstenberg, Sack, Mallet und andere.

Engels fand in Berlin nicht nur die Zeit, an der Universität zu hospitieren und literarischen Anteil am Kampf gegen den Irrationalismus Schellings und gegen das religiöse Dunkelmännertum zu nehmen, sondern auch seine revolutionär-demokratischen Auffassungen in der „Rheinischen Zeitung" und in den „Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst" zu vertreten. Von April bis August 1842 schrieb er für die „Rheinische Zeitung" 11 Artikel und Korrespondenzen (siehe vorl. Ergänzungsband, Zweiter Teil, S. 246–280), in denen er im Kampf gegen die politische und ideologische Reaktion vor allem drei Fragen behandelt: die Ursachen der Überlegenheit des norddeutschen gegenüber dem süddeutschen Liberalismus, die Stellung der Hegelschen Philosophie in der Theologie im Zusammenhang mit der Polemik gegen die Schellingsche Offenbarungsphilosophie sowie die Kritik der preußischen Pressegesetze. Sein letzter in Berlin geschriebener Artikel „Alexander Jung, Vorlesungen über die moderne Literatur der Deutschen" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 433–445) erschien im Juni 1842 in den „Deutschen Jahrbüchern für Wissenschaft und Kunst". Dieser Aufsatz, in dem Engels für einen hohen Ideengehalt der Literatur eintritt, wendet sich gegen die von dem jungdeutschen Literaturkritiker Alexander Jung vertretene, die Gegensätze vertuschende Theorie und Praxis des Juste-milieu. Er enthält eine eingehende Kritik am Jungen Deutschland, das „allen geistigen Inhalt" verloren hat, und hebt diesem gegenüber hervor: „Die Unmittelbarkeit, die gesunde Anschauung Börnes erwies sich als die praktische Seite dessen, was Hegel theoretisch wenigstens in Aussicht stellte" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 440 und 437).

Die Berliner Zeit war somit eine Periode, in der Engels weiterhin publizistisch seine revolutionär-demokratischen Anschauungen vertrat und sich vom Jungen Deutschland endgültig distanzierte. Gleichzeitig verteidigte er die fortschrittlichen Seiten der Hegelschen Philosophie und begann sich dem Feuerbachschen Materialismus zuzuneigen. Der Masse der Junghegelianer, deren Tatenlosigkeit und abstrakt-theoretische Kritik im Widerspruch zu seinem revolutionären Demokratismus standen, setzte er – ent-

sprechend seiner politischen Zielstrebigkeit – die kämpfenden Montagnards, die äußerste Linke, entgegen. Als sich während des Jahres 1842 im Berliner Kreis der Junghegelianer, die den Verein der „Freien" gestiftet hatten, mehr und mehr pseudorevolutionäre Tendenzen durchsetzten, stand für Engels sein Verhältnis zu der entartenden junghegelianischen Bewegung in Gestalt des Vereins der „Freien" auf der Tagesordnung. Der notwendige Bruch mit den „Freien", die auf den aktiven politischen Kampf völlig verzichteten und die Rolle der Volksmassen bei der Durchsetzung der „Ideen der Zeit" verächtlich negierten, erfolgte jedoch später als bei Marx und weniger abrupt.

In der ersten Oktoberhälfte 1842 verließ Engels Berlin, um nach einigen Wochen Aufenthalt in Barmen nach England zu gehen, wo er in Manchester in der Firma Ermen & Engels seine Tätigkeit aufnahm. Noch in Barmen schrieb er seinen bedeutenden Artikel „Friedrich Wilhelm IV., König von Preußen", der in dem 1843 erschienenen Sammelband „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz" veröffentlicht wurde (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 446–453). Dieser Artikel richtet sich gegen das reaktionäre preußische christlich-feudale Staatssystem mit seiner bewußten Unterordnung der protestantischen Religion unter eine Politik, die letztlich die Restaurierung überlebter mittelalterlicher Verhältnisse durchsetzen sollte.

Manchester bedeutete für Engels einen Wendepunkt in seiner politischen und geistigen Entwicklung. Rückschauend schrieb er 1889: „... die zwei Jahre, die ich in Manchester zugebracht, hatten ihre Wirkung bei mir getan" (siehe Band 37 unserer Ausgabe, S. 293). In dieser Zeit vollzog Engels den Übergang zum Materialismus. Gleichzeitig befreite er sich vom Einfluß Ludwig Börnes und gelangte vom revolutionären Demokratismus zum Kommunismus. Hier in England lernte er das Proletariat kennen; hier nahm er Verbindung auf mit der Chartistenbewegung und ihren Führern; hier machte er sich bekannt mit dem owenistischen Sozialismus sowie mit den Auffassungen der in London wirkenden Führer des Bundes der Gerechten. In Manchester studierte er die Lehren der großen Utopisten Owen, Fourier, Saint-Simon und das Hauptwerk des utopischen Arbeiterkommunismus, Weitlings „Garantien der Harmonie und Freiheit".

In dieser Zeit begann Engels auch, sich mit ökonomischen Fragen zu beschäftigen. Und gerade das Studium dieser Probleme hat, wie er selbst betonte, bei der Herausbildung seiner kommunistischen Ansichten einen bedeutenden Einfluß ausgeübt. Er gelangte zu wichtigen theoretischen Erkenntnissen, die er später so formulierte: „Ich war in Manchester mit der Nase darauf gestoßen worden, daß die ökonomischen Tatsachen, die

in der bisherigen Geschichtsschreibung gar keine oder nur eine verachtete Rolle spielen, wenigstens in der modernen Welt eine entscheidende geschichtliche Macht sind; daß sie die Grundlage bilden für die Entstehung der heutigen Klassengegensätze; daß diese Klassengegensätze in den Ländern, wo sie vermöge der großen Industrie sich voll entwickelt haben, also namentlich in England, wieder die Grundlage der politischen Parteibildung, der Parteikämpfe und damit der gesamten politischen Geschichte sind" (siehe Band 21 unserer Ausgabe, S.211). Die Beschäftigung mit praktischen ökonomischen Fragen verband sich organisch mit dem 1843 aufgenommenen Studium der theoretischen Schriften von Adam Smith, David Ricardo, James Mill und anderen Ökonomen.

Die vom 9. bis 27. Dezember 1842 in der „Rheinischen Zeitung" veröffentlichten fünf Artikel von Engels (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.454–467) stellen nicht nur Fragen der englischen Wirtschaft, der Lage der englischen Arbeiter, des ökonomischen und politischen Kampfes und der Tätigkeit der Chartisten und Owenisten in den Vordergrund, sondern bezeugen auch seine Sympathie für den Sozialismus und Kommunismus. Diese Arbeiten zeigen, daß Engels beginnt, im Proletariat die fortschrittliche gesellschaftliche Kraft zu erkennen, die fähig ist, die soziale Umwälzung zu vollziehen.

Seine im Mai und Juni 1843 im „Schweizerischen Republikaner" sowie im November 1843 und im Februar 1844 in der Wochenzeitung der Owenisten „The New Moral World" veröffentlichten Artikel (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.468–498) bekunden seinen unbedingten Glauben an das Proletariat und an die Kraft des Volkes sowie seinen konsequenten Weg zum Kommunismus. So kritisiert er unter anderem in den „Briefen aus London" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.468–479) die Politik der „goldenen Mitte", wie sie der liberale Führer der Repeal-Association, Daniel O'Connell, vertrat, und unterstreicht gegenüber dieser Politik die ausschlaggebende Rolle der irischen Volksmassen bei der Befreiung Irlands von der nationalen Unterdrückung (vgl. Band 1 unserer Ausgabe, S.477 bis 479). Die Bedeutung der in „The New Moral World" veröffentlichten Artikel besteht darin, daß Engels im Zusammenhang mit seiner kritischen Darlegung der verschiedenen sozialistischen und kommunistischen Lehren auf dem Kontinent im Kommunismus den Ausdruck der ureigenen Interessen der Arbeiter erblickt und sich selbst zum Kommunismus, der allerdings noch kein wissenschaftlicher ist, bekennt. Durch seine kritische Haltung sieht er bereits in manchen Fragen entscheidende Schwächen der verschiedenen utopischen Lehren.

Engels erwähnte 1888 die Wirkung, die Ludwig Feuerbachs Schrift „Das Wesen des Christentums" im Jahre 1841 auf ihn und andere Junghegelianer gehabt hatte: „Wir waren alle momentan Feuerbachianer" (siehe Band 21 unserer Ausgabe, S.272). Der Einfluß Feuerbachs verstärkte sich in der Folge auch bei Engels und führte dazu, daß er sich in der zweiten Hälfte des Jahres 1843 auf den Boden des Feuerbachschen Materialismus stellte. Dabei läßt sich der Übergang Engels' zum Materialismus Feuerbachs nur an Hand gelegentlicher Bemerkungen in seinen publizistischen Arbeiten verfolgen. Erst seine beiden Aufsätze in den Anfang 1844 erschienenen „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" offenbaren den endgültigen Bruch mit dem Idealismus und lassen die Wirkung erkennen, die in ähnlicher Weise wie bei Marx die „Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie" und dann die „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" (1843) von Feuerbach auf ihn gehabt hatten.

In dem Aufsatz „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.525–549) bezieht sich Engels direkt auf die Feuerbachsche Philosophie. Er kritisiert von einem wesentlich materialistischen Standpunkt Carlyles religiöse Auffassungen, dessen Ansicht über den Atheismus sowie die Propaganda eines pantheistischen Heroenkults. Engels weist dabei auf die Feuerbachschen Gedanken hin, daß die Religion „ihrem Wesen nach die Entleerung des Menschen und der Natur von allem Gehalt", „der Akt der Selbstaushöhlung des Menschen" sei (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.543), es also darauf ankomme – so schlußfolgert er –, daß der Mensch, um seinen Gehalt wiederzuerlangen, den er durch die Religion verloren hat, zu sich zurückkehre, sich seiner selbst bewußt werde und die Welt wahrhaft menschlich gestalte.

Der zweite für die „Deutsch-Französischen Jahrbücher" geschriebene Aufsatz behandelt ein völlig anderes Problem. Diese Arbeit, die „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.499–524), die Marx später als eine „geniale Skizze zur Kritik der ökonomischen Kategorien" (siehe Band 13 unserer Ausgabe, S.10) wertete und die den Ausgangspunkt für die weitere Kritik der bürgerlichen Ökonomie durch Marx und Engels bildet, enthält bereits wesentliche Elemente des wissenschaftlichen Kommunismus. Engels hat hier als erster die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaftsordnung, das Wesen des kapitalistischen Privateigentums und ihre Widerspiegelung in den ökonomischen Lehren von Adam Smith, David Ricardo, James Mill und anderen Ökonomen aufgespürt und den Klassencharakter der bürgerlichen

Ökonomie als „ein ausgebildetes System des erlaubten Betrugs", als „eine komplette Bereicherungswissenschaft" gekennzeichnet (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.499). Die Darstellung des Verhältnisses von Privateigentum und Arbeit, die Charakterisierung des Wesens der Industriekrisen, die Hervorhebung der entscheidenden Bedeutung der unendlich fortschreitenden Wissenschaft für die Entwicklung der Produktivkräfte oder die Kritik der Malthusschen Bevölkerungstheorie – alle diese und andere von Engels aufgeworfenen Fragen haben später, vor allem in den ökonomischen Arbeiten von Marx, ihre tiefere Begründung und Weiterentwicklung gefunden.

Durch die Grenzen des zu dieser Zeit von Engels erreichten Erkenntnisstandes bedingt, enthält diese Arbeit auch einige später von Engels korrigierte Ansichten wie die vom Wert der Ware als „das Verhältnis der Produktionskosten zur Brauchbarkeit" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.507) oder die Auffassung, die Analyse ökonomischer Erscheinungen mit moralisierenden Werturteilen verbinden zu müssen. Hier liegt die Erklärung dafür, daß Engels im April 1871 den Vorschlag Wilhelm Liebknechts ablehnte, die „Umrisse" im „Volksstaat" nachzudrucken. „Das Ding ist *ganz veraltet* und voller Unrichtigkeiten, die die Leute nur konfus machen würden", schrieb er und betonte, es habe „nur noch Wert als historisches Aktenstück" (siehe Band 33 unserer Ausgabe, S.208). Trotz dieser kritischen Einstellung Engels' zu seiner 27 Jahre vorher geschriebenen Arbeit sind und bleiben die „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" von größter Bedeutung für die Herausbildung der Lehre von Marx und Engels.

In der Rezension des Buches „Past and Present" von Thomas Carlyle äußerte Engels seine Absicht, in den folgenden Heften der „Deutsch-Französischen Jahrbücher" „genauer auf die Lage Englands und ihren Kern, die Lage der arbeitenden Klassen", einzugehen (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.549). Es ist anzunehmen, daß Engels die diesbezüglichen Artikel noch im Frühjahr 1844 geschrieben hat und sich, da die „Jahrbücher" nicht fortgesetzt werden konnten, veranlaßt sah, sie vorerst beiseite zu legen. Erst vom 31.August bis zum 19.Oktober 1844 war es ihm möglich, sie im Pariser „Vorwärts!" zu veröffentlichen (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S.550–592). Engels führt in diesen Artikeln die von ihm in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" dargelegten Gedanken logisch weiter. Er bringt vor allem eine Analyse der industriellen Revolution in England. Er zeigt die Verschärfung der Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaftsordnung und die sich daraus ergebenden sozialen und

politischen Veränderungen und hebt unter anderem auch den Klassencharakter der bürgerlichen Demokratie hervor, der er die wahre, die sozialistische Demokratie gegenüberstellt. Der erste dieser Aufsätze erschien drei Tage nach Engels' Ankunft in Paris und seinem Besuch bei Marx, mit dem die enge Freundschaft und Kampfgemeinschaft der beiden Begründer des wissenschaftlichen Kommunismus begann.

Von den in den beiden Teilen des vorliegenden Ergänzungsbandes veröffentlichten Arbeiten werden Marx' Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie zum erstenmal mit sämtlichen Zitaten wiedergegeben. Dabei wird dem Originaltext die deutsche Übersetzung der fremdsprachigen Zitate gegenübergestellt. Ebenso wird bei den Anmerkungen zur Dissertation verfahren. Außerdem werden zum erstenmal der lateinische Abiturientenaufsatz von Marx, die von Marx und Ruge unterzeichnete Erklärung vom 10. Dezember 1843 sowie die beiden von Engels an den Redakteur der „New Moral World" gerichteten Schreiben „Die ‚Times' über den deutschen Kommunismus" und „Französischer Kommunismus" in deutscher Sprache veröffentlicht.

Die zu Lebzeiten von Marx und Engels nicht gedruckten Arbeiten sind an Hand von Photokopien der Handschriften und die von ihnen selbst veröffentlichten Artikel und Broschüren (soweit keine Handschriften vorliegen) an Hand der Erstdrucke überprüft worden. Der Vergleich der Texte mit den Photokopien der Handschriften ermöglichte es in einer Reihe von Fällen, Entzifferungsfehler früherer Ausgaben zu berichtigen. Wo eine eindeutige Entzifferung einzelner Worte nicht möglich war, ist dies in Fußnoten vermerkt. Auch die Unterstreichungen wurden überprüft, die Marxschen Randstriche angegeben und seine Schreibeigenheiten, zu denen auch einige zu seiner Zeit übliche, heute aber nicht mehr gebräuchliche Schreibweisen gehören (z.B. „Entwickelung", Naivetät, „Einzelnheit", „einzele", „mehre" etc.), beachtet.

In den 1953 von uns veröffentlichten Ökonomisch-philosophischen Manuskripten aus dem Jahre 1844 konnten nur wenige Entzifferungsfehler festgestellt werden. Die in jener Ausgabe praktizierte Ausschreibung von Zahlen ist jedoch in der vorliegenden Ausgabe entsprechend den Manuskripten rückgängig gemacht worden. Die von Marx meist abgekürzt gebrachten bestimmten Artikel wurden in der Regel ausgeschrieben. In den Fällen, wo es zweifelhaft bleibt, ob der Singular oder der Plural zu setzen ist, bringen wir „d[er]", „d[ie]", „d[en]" usw.

Als Beispiele für neue Lesungen im vorliegenden Band, Erster Teil, seien genannt: „Atome äußerlich sich verbinden", bisher „Atome wirklich sich verbinden" (S.39); „dem dieses Prinzip sein Wesen ist", bisher „dem dieser Zwang sein Wesen ist" (S.45); „taugliche Samen so verbinden", bisher „taugliche Sonnen so verbinden" (S.65); „subjektive Gewißheit", bisher „subjektive Ungewißheit" (S.227); „Substanz der Sterne", bisher „Substanz der Natur" (S.325, Anm.47), „[ein Teil die]ser Leistungen", bisher (in der Ausgabe 1953) „[ein Teil dieser] Bestimmungen" (S.472); „Es habe der Welt die politische Freiheit verschafft", bisher „Es habe dem Volk die politische Freiheit verschafft" (S.527); „Das Geld... ist also der *Gegenstand* im eminenten Besitz", bisher (in der Ausgabe 1953) „Das Geld... ist also der *Gegenstand* im eminenten Sinn" (S.563).

In einigen Fällen konnten genauere Angaben über die von Marx benutzten Buchausgaben gemacht werden. Hierüber geben Anmerkungen sowie das Literaturverzeichnis nähere Auskunft.

Die Zitate sind, soweit bestimmte Ausgaben angegeben oder festgestellt wurden, an Hand der Originale überprüft worden. Sie werden zur besseren Übersicht in kleinerem Druck gebracht. Bei den Zitaten, in die Marx oder Engels Bemerkungen eingeschoben haben, werden diese Bemerkungen in der Regel in der Grundschrift gebracht. In solchen Fällen sind daher die von Marx und Engels durchgängig gebrachten Stellen unterbrochen.

Wo die Übersetzungen dem Originaltext nicht gegenübergestellt worden sind, werden diese in Fußnoten gebracht. Im Text vorkommende fremdsprachige Wörter wurden nur dann in Fußnoten verdeutscht, wenn sie in den gängigen Fremdwörterbüchern bzw. im Duden nicht erscheinen.

In den deutschen Texten wurde die Rechtschreibung und, soweit es vertretbar ist, die Zeichensetzung modernisiert. Der Lautstand der Wörter wurde nicht verändert. Alle in eckigen Klammern stehenden Wörter, Wortteile, Paragraphen, moderne Zitierweisen usw. stammen von der Redaktion. Das gilt auch bei der Übersetzung unklarer und korrupter Stellen in den Zitaten antiker Autoren. Offensichtliche Schreib- oder Druckfehler und die Versehen bei Seitenangaben der Zitate wurden stillschweigend korrigiert.

Fußnoten von Marx und Engels sind durch Sternchen gekennzeichnet, Fußnoten der Redaktion durch eine durchgehende Linie vom Text abgetrennt und durch Ziffern kenntlich gemacht.

Zur Erläuterung ist der Band mit Anmerkungen versehen, auf die im Text durch hochgestellte Zahlen in eckigen Klammern hingewiesen wird.

Außerdem enthält der Band ein Literaturverzeichnis, ein Personenverzeichnis, ein Verzeichnis literarischer, biblischer und mythologischer Namen sowie ein Gesamtverzeichnis aller Arbeiten und Briefe von Marx und Engels bis zum August 1844, die in den Bänden 1 und 27 sowie in den beiden Teilen des Ergänzungsbandes Aufnahme gefunden haben.

Die Übersetzung der griechischen und lateinischen Zitate besorgte, soweit nicht anders angegeben, Johannes Mathwich, auf dessen in Vorbereitung befindliche historisch-kritische Ausgabe der Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie sowie der Dissertation von Marx wir uns bei der Wiedergabe des vorliegenden Textes stützen konnten.

Institut für Marxismus-Leninismus
beim ZK der SED



Karl Marx als Student (Bonn 1836)

KARL MARX

Schriften und Briefe

November 1837 – August 1844

[Brief an den Vater
in Trier][1]

Berlin, den 10ten November [1837]

Teurer Vater!

Es gibt Lebensmomente, die wie Grenzmarken vor eine abgelaufene Zeit sich stellen, aber zugleich auf eine neue Richtung mit Bestimmtheit hinweisen.

In solch einem Übergangspunkte fühlen wir uns gedrungen, mit dem Adlerauge des Gedankens das Vergangene und Gegenwärtige zu betrachten, um so zum Bewußtsein unserer wirklichen Stellung zu gelangen. Ja, die Weltgeschichte selbst liebt solches Rückschaun und besieht sich, was ihr dann oft den Schein des Rückgehns und Stillstandes aufdrückt, während sie doch nur in den Lehnstuhl sich wirft, sich zu begreifen, ihre eigne, des Geistes Tat geistig zu durchdringen.

Der einzelne aber wird in solchen Augenblicken lyrisch, denn jede Metamorphose ist teils Schwanensang, teils Ouvertüre eines großen neuen Gedichtes, das in noch verschwimmenden, glanzreichen Farben Haltung zu gewinnen strebt; und dennoch möchten wir ein Denkmal setzen dem einmal Durchlebten, es soll in der Empfindung den Platz wiedergewinnen, den es für das Handlen verloren, und wo fände es eine heiligere Stätte als an dem Herzen von Eltern, dem mildesten Richter, dem innigsten Teilnehmer, der Sonne der Liebe, deren Feuer das innerste Zentrum unserer Bestrebungen erwärmt! Wie könnte besser manches Mißliebige, Tadelnswerte seine Ausgleichung und Verzeihung erhalten, als wenn es zur Erscheinung eines wesentlich notwendigen Zustandes wird, wie könnte wenigstens das oft widrige Spiel der Zufälligkeit, der Verirrung des Geistes dem Vorwurfe mißgestalteten Herzens entzogen werden?

Wenn ich also jetzt am Schlusse eines hier verlebten Jahres einen Blick auf die Zustände desselben zurückwerfe und so, mein teurer Vater, Deinen so lieben, lieben Brief von Ems beantworte, so sei es mir erlaubt, meine

Verhältnisse zu beschauen, wie ich das Leben überhaupt betrachte, als den Ausdruck eines geistigen Tuns, das nach allen Seiten hin, in Wissen, Kunst, Privatlagen dann Gestalt ausschlägt.

Als ich Euch verließ, war eine neue Welt für mich erstanden, die der Liebe, und zwar im Beginne sehnsuchtstrunkner, hoffnungsleerer Liebe. Selbst die Reise nach Berlin, die mich sonst im höchsten Grade entzückt, zu Naturanschauung aufgeregt, zur Lebenslust entflammt hätte, ließ mich kalt, ja sie verstimmte mich auffallend, denn die Felsen, die ich sah, waren nicht schroffer, nicht kecker als die Empfindungen meiner Seele, die breiten Städte nicht lebendiger als mein Blut, die Wirtshaustafeln nicht überladener, unverdaulicher als die Phantasiepakete, die ich trug, und endlich die Kunst nicht so schön als Jenny[1].

In Berlin angekommen, brach ich alle bis dahin bestandenen Verbindungen ab, machte mit Unlust seltene Besuche und suchte in Wissenschaft und Kunst zu versinken.

Nach der damaligen Geisteslage mußte notwendig lyrische Poesie der erste Vorwurf, wenigstens der angenehmste, nächstliegende sein, aber, wie meine Stellung und ganze bisherige Entwickelung es mit sich brachten, war sie rein idealistisch. Ein ebenso fernliegendes Jenseits, wie meine Liebe, wurde mein Himmel, meine Kunst. Alles Wirkliche verschwimmt, und alles Verschwimmende findet keine Grenze, Angriffe auf die Gegenwart, breit und formlos geschlagenes Gefühl, nichts Naturhaftes, alles aus dem Mond konstruiert, der völlige Gegensatz von dem, was da ist und dem, was sein soll, rhetorische Reflexionen statt poetischer Gedanken, aber vielleicht auch eine gewisse Wärme der Empfindung und Ringen nach Schwung bezeichnen alle Gedichte der ersten drei Bände, die Jenny von mir zugesandt erhielt. Die ganze Breite eines Sehnens, das keine Grenze sieht, schlägt sich in mancherlei Form und macht aus dem „Dichten" ein „Breiten".

Nun durfte und sollte die Poesie nur Begleitung sein; ich mußte Jurisprudenz studieren und fühlte vor allem Drang, mit der Philosophie zu ringen. Beides wurde so verbunden, daß ich teils Heineccius, Thibaut und die Quellen rein unkritisch, nur schülerhaft durchnahm, so z. B. die zwei ersten Pandektenbücher ins Deutsche übersetzte, teils eine Rechtsphilosophie durch das Gebiet des Rechts durchzuführen suchte. Als Einleitung schickte ich einige metaphysische Sätze voran und führte dieses unglückliche Opus bis zum öffentlichen Rechte, eine Arbeit von beinahe 300 Bogen.[2]

Vor allem trat hier derselbe Gegensatz des Wirklichen und Sollenden,

---

[1] Jenny von Westphalen

der dem Idealismus eigen, sehr störend hervor und war die Mutter folgender unbehülflich unrichtiger Einteilung. Zuerst kam die von mir gnädig so getaufte Metaphysik des Rechts, d.h. Grundsätze, Reflexionen, Begriffsbestimmungen, getrennt von allem wirklichen Rechte und jeder wirklichen Form des Rechtes, wie es bei Fichte vorkömmt[3], nur bei mir moderner und gehaltloser. Dabei war die unwissenschaftliche Form des mathematischen Dogmatismus, wo das Subjekt an der Sache umherläuft, hin und her räsoniert, ohne daß die Sache selbst als reich Entfaltendes, Lebendiges sich gestaltete, von vornherein Hindernis, das Wahre zu begreifen. Das Dreieck läßt den Mathematiker konstruieren und beweisen, es bleibt bloße Vorstellung im Raume, es entwickelt sich zu nichts Weiterem, man muß es neben anderes bringen, dann nimmt es andere Stellungen ein, und dieses verschieden an dasselbe Gebrachte gibt ihm verschiedene Verhältnisse und Wahrheiten. Dagegen im konkreten Ausdruck lebendiger Gedankenwelt, wie es das Recht, der Staat, die Natur, die ganze Philosophie ist, hier muß das Objekt selbst in seiner Entwicklung belauscht, willkürliche Einteilungen dürfen nicht hineingetragen, die Vernunft des Dinges selbst muß als in sich Widerstreitendes fortrollen und in sich seine Einheit finden.

Als zweiter Teil folgte nun die Rechtsphilosophie, d.h. nach meiner damaligen Ansicht die Betrachtung der Gedankenentwicklung im positiven römischen Rechte, als wenn das positive Recht in seiner Gedankenentwicklung (ich meine nicht in seinen rein endlichen Bestimmungen) überhaupt irgend etwas sein könnte, verschieden von der Gestaltung des Rechtsbegriffes, den doch der erste Teil umfassen sollte.

Diesen Teil hatte ich nun noch obendrein in formelle und materielle Rechtslehre geteilt, wovon die erste die reine Form des Systems in seiner Aufeinanderfolge und seinem Zusammenhang, die Einteilung und den Umfang, die zweite hingegen den Inhalt, das Sichverdichten der Form in ihren Inhalt beschreiben sollte. Einen Irrtum, den ich mit dem Herrn v. Savigny gemein habe, wie ich später in seinem gelehrten Werke vom Besitz gefunden, nur mit dem Unterschied, daß er formelle Begriffsbestimmung nennt, „die Stelle zu finden, welche die und die Lehre im (fingierten) römischen System einnimmt", und materielle, „die Lehre von dem Positiven, was die Römer einem so fixierten Begriff beigelegt" [4], während ich unter Form die notwendige Architektonik der Gestaltungen des Begriffs, unter Materie die notwendige Qualität dieser Gestaltungen verstanden. Der Fehler lag darin, daß ich glaubte, das eine könne und müsse getrennt von dem anderen sich entwickeln, und so keine wirkliche Form, sondern einen Sekretär mit Schubfächern erhielt, in die ich nachher Sand streute.

Der Begriff ist ja das Vermittelnde zwischen Form und Inhalt. In einer philosophischen Entwicklung des Rechts muß also eins in dem andern hervorspringen; ja die Form darf nur der Fortgang des Inhaltes sein. So kam ich denn zu einer Einteilung, wie das Subjekt sie höchstens zur leichten und seichten Klassifizierung entwerfen kann, aber der Geist des Rechtes und seine Wahrheit ging unter. Alles Recht zerfiel in vertrags- und unvertragsmäßiges. Ich bin so frei, bis zur Einteilung des jus publicum[1], das auch im formellen Teil bearbeitet ist, das Schema zu besserer Versinnlichung herzusetzen.

I.	II.
jus privatum.[2]	*jus publicum.*

I. jus privatum.

a) Vom bedingten vertragsmäßigen Privatrecht,
b) vom unbedingten unvertragsmäßigen Privatrecht.

A. Vom bedingten vert[ragsmäßigen] Privatrecht.

a) Persönliches Recht. b) Sachenrecht. c) Persönlich dingliches Recht.

a) Persönliches Recht.

I. Aus belästigtem Vertrag, II. aus Zusicherungsvertrag, III. aus wohltätigem Vertrag.

I. Aus belästigtem Vertrag.

2. Gesellschaftsvertrag (societas). 3. *Verdingungsvertrag* (locatio conductio).

3. Locatio conductio.

1. Soweit er sich auf operae[3] bezieht.
   a) Eigentliche locatio conductio (weder das römische Vermieten noch Verpachten gemeint!),
   b) mandatum[4].
2. Soweit er sich auf usus rei[5] bezieht.
   a) Auf Boden: *ususfructus*[6] (auch nicht im bloß römischen Sinn),
   b) auf Häuser: *habitatio*[7].

[1] öffentlichen Rechts – [2] *Privatrecht.* – [3] Dienste – [4] Auftrag – [5] Gebrauchsrecht an einer Sache – [6] *Nießbrauch* – [7] *Wohnungsrecht (zunächst im eigenen Hause, später im Hause eines anderen)*

II. Aus Zusicherungsvertrag.

1. Schieds- oder Vergleichungsvertrag. 2. Assekuranzvertrag.

III. Aus wohltätigem Vertrag.

2. Gutheißungsvertrag.

1. fidejussio[1]. 2. negotiorum gestio[2].

3. Schenkungsvertrag.

1. donatio[3]. 2. gratiae promissum[4].

b) Sachenrecht.

I. Aus belästigtem Vertrag.

2. permutatio stricte sic dicta[5].
1. Eigentliche permutatio[6]. 2. mutuum (usurae)[7]. 3. *emtio venditio*[8].

II. Aus Zusicherungsvertrag.

pignus[9].

III. Aus wohltätigem Vertrag.

2. commodatum[10]. 3. depositum[11].

Doch was soll ich weiter die Blätter füllen mit Sachen, die ich selbst verworfen? Trichotomische Einteilungen gehn durch das Ganze durch, es ist mit ermüdender Weitläufigkeit geschrieben und die römischen Vorstellungen auf das barbarischste mißbraucht, um sie in mein System zu zwängen. Von der anderen Seite gewann ich so Liebe und Überblick zum Stoffe wenigstens auf gewisse Weise.

Am Schlusse des materiellen Privatrechtes sah ich die Falschheit des Ganzen, das im Grundschema an das Kantische grenzt[5], in der Ausführung gänzlich davon abweicht, und wiederum war es mir klargeworden, ohne Philosophie sei nicht durchzudringen. So durfte ich mit gutem Gewissen mich abermals in ihre Arme werfen und schrieb ein neues metaphysisches Grundsystem, an dessen Schluß ich abermals seine und meiner ganzen früheren Bestrebungen Verkehrtheit einzusehn gezwungen wurde.

---

[1] Bürgschaft – [2] Geschäftsführung ohne Auftrag – [3] Schenkung – [4] Versprechen einer Begünstigung – [5] Tausch im ursprünglichen Sinn – [6] Tausch – [7] Darlehen (Zinsen) – [8] *Kauf – Verkauf* – [9] *Faustpfand* – [10] Leihe, Leihvertrag – [11] Aufbewahrung anvertrauten Gutes

Dabei hatte ich die Gewohnheit mir eigen gemacht, aus allen Büchern, die ich las, Exzerpte zu machen, so aus Lessings „Laokoon", Solgers „Erwin", Winckelmanns Kunstgeschichte, Ludens deutscher Geschichte, und so nebenbei Reflexionen niederzukritzeln. Zugleich übersetzte ich Tacitus' Germania, Ovids libri tristium und fing privatim, d. h. aus Grammatiken, Englisch und Italienisch an, worin ich bis jetzt nichts erreicht, las Kleins Kriminalrecht und seine Annalen und alles Neueste der Literatur, doch nebenhin das letztere.

Am Ende des Semesters suchte ich wieder Musentänze und Satyrmusik, und schon in diesem letzten Heft, das ich Euch zugeschickt, spielt der Idealismus durch erzwungnen Humor („Scorpion und Felix"), durch ein mißlungenes, phantastisches Drama („Oulanem") hindurch, bis er endlich gänzlich umschlägt und in reine Formkunst, meistenteils ohne begeisternde Objekte, ohne schwunghaften Ideengang, übergeht.

Und dennoch sind diese letzten Gedichte die einzigen, in denen mir plötzlich wie durch einen Zauberschlag – ach! der Schlag war im Beginn zerschmetternd – das Reich der wahren Poesie wie ein ferner Feenpalast entgegenblitzte und alle meine Schöpfungen in nichts zerfielen.

Daß bei diesen mancherlei Beschäftigungen das erste Semester hindurch viele Nächte durchwacht, viele Kämpfe durchstritten, viele innere und äußere Anregung erduldet werden mußte, daß ich am Schlusse doch nicht sehr bereichert hinaustrat und dabei Natur, Kunst, Welt vernachlässigt, Freunde abgestoßen hatte, diese Reflexion schien mein Körper zu machen, ein Arzt riet mir das Land, und so geriet ich zum ersten Mal durch die ganze lange Stadt vor das Tor nach Stralow[1]. Daß ich dort aus einem bleichsüchtigen Schmächtling zu einer robusten Festigkeit des Körpers heranreifen würde, ahnte ich nicht.

Ein Vorhang war gefallen, mein Allerheiligstes zerrissen, und es mußten neue Götter hineingesetzt werden.

Von dem Idealismus, den ich, beiläufig gesagt, mit Kantischem und Fichteschem verglichen und genährt, geriet ich dazu, im Wirklichen selbst die Idee zu suchen. Hatten die Götter früher über der Erde gewohnt, so waren sie jetzt das Zentrum derselben geworden.

Ich hatte Fragmente der Hegelschen Philosophie gelesen, deren groteske Felsenmelodie mir nicht behagte. Noch einmal wollte ich hinabtauchen in das Meer, aber mit der bestimmten Absicht, die geistige Natur ebenso notwendig, konkret und festgerundet zu finden wie die körperliche, nicht

[1] Stralau

mehr Fechterkünste zu üben, sondern die reine Perle ans Sonnenlicht zu halten.

Ich schrieb einen Dialog von ungefähr 24 Bogen: „Kleanthes, oder vom Ausgangspunkt und notwendigen Fortgang der Philosophie".[2] Hier vereinte sich einigermaßen Kunst und Wissen, die ganz auseinandergegangen waren, und ein rüstiger Wandrer schritt ich ans Werk selbst, an eine philosophisch-dialektische Entwicklung der Gottheit, wie sie als Begriff an sich, als Religion, als Natur, als Geschichte sich manifestiert. Mein letzter Satz war der Anfang des Hegelschen Systems, und diese Arbeit, wozu ich mit Naturwissenschaft, Schelling, Geschichte einigermaßen mich bekannt gemacht, die mir unendliches Kopfbrechen verursacht und so [...][1] geschrieben ist (da sie eigentlich eine neue Logik sein sollte), daß ich jetzt selbst mich kaum wieder hineindenken kann, dies mein liebstes Kind, beim Mondschein gehegt, trägt mich wie eine falsche Sirene dem Feind in den Arm.

Vor Ärger konnte ich einige Tage gar nichts denken, lief wie toll im Garten an der Spree schmutzigem Wasser, „das Seelen wäscht und Tee verdünnt"[6], umher, machte sogar eine Jagdpartie mit meinem Wirte mit, rannte nach Berlin und wollte jeden Eckensteher umarmen.

Kurz darauf trieb ich nur positive Studien, Studium des „Besitzes" von Savigny, Feuerbachs und Grolmanns Kriminalrecht, de verborum significatione von Cramer, Wening-Ingenheims Pandektensystem und Mühlenbruch: doctrina Pandectarum, woran ich noch immer durcharbeite, endlich einzelne Titel nach Lauterbach, Zivilprozeß und vor allem Kirchenrecht, wovon ich den ersten Teil, die concordia discordantium canonum von Gratian fast ganz im corpus durchgelesen und exzerpiert habe, wie auch den Anhang, des Lancelotti Institutiones. Dann übersetzte ich Aristoteles' Rhetorik teilweise, las des berühmten Baco v. Verulam: de augmentis scientiarum, beschäftigte mich sehr mit Reimarus, dessen Buch „Von den Kunsttrieben der Tiere" ich mit Wollust durchgedacht, verfiel auch auf deutsches Recht, doch hauptsächlich nur, insofern ich die Kapitulare der fränkischen Könige und der Päpste Briefe an sie durchnahm. Aus Verdruß über Jennys Krankheit und meine vergeblichen, untergegangenen Geistesarbeiten, aus zehrendem Ärger, eine mir verhaßte Ansicht zu meinem Idol machen zu müssen, wurde ich krank, wie ich schon früher Dir, teurer Vater, geschrieben. Wiederhergestellt, verbrannte ich alle Gedichte und Anlagen zu Novellen etc. in dem Wahn, ich könne ganz davon ablassen, wovon ich bis jetzt allerdings noch keine Gegenbeweise geliefert.

---

[1] In der Handschrift nicht zu entziffern; vermutlich zwei gestrichene Wortfragmente

Während meines Unwohlseins hatte ich Hegel von Anfang bis Ende, samt den meisten seiner Schüler, kennengelernt. Durch mehre Zusammenkünfte mit Freunden in Stralow geriet ich in einen Doktorklub, worunter einige Privatdozenten und mein intimster der Berliner Freunde, Dr. Rutenberg. Hier im Streite offenbarte sich manche widerstrebende Ansicht, und immer fester kettete ich mich selbst an die jetzige Weltphilosophie, der ich zu entrinnen gedacht, aber alles Klangreiche war verstummt, eine wahre Ironiewut befiel mich, wie es wohl leicht nach so viel Negiertem geschehn konnte. Hinzu kam Jennys Stillschweigen, und ich konnte nicht ruhn, bis ich die Modernität und den Standpunkt der heutigen Wissenschaftsansicht durch einige schlechte Produktionen wie „Den Besuch“[2] etc. erkauft hatte.

Wenn ich hier vielleicht Dir dies ganze letzte Semester weder klar dargestellt noch in alle Einzelnheiten eingegangen, auch alle Schattierungen verwischt, so verzeihe es meiner Sehnsucht, von der Gegenwart zu reden, teurer Vater.

H. v. Chamisso hat mir einen höchst unbedeutenden Zettel zugeschickt, worin er mir meldet, „er bedaure, daß der Almanach[7] meine Beiträge nicht brauchen könne, weil er schon lange gedruckt ist“. Ich verschluckte ihn aus Ärger. Buchhändler Wigand hat meinen Plan dem Dr. Schmidt, Verleger des Wunderschen Kaufhauses von gutem Käse und schlechter Literatur, zugeschickt. Seinen Brief lege ich bei; der letztere hat noch nicht geantwortet. Indessen gebe ich keinenfalls diesen Plan auf, besonders da sämtliche ästhetischen Berühmtheiten der Hegelschen Schule durch Vermittlung des Dozenten Bauer[1], der eine große Rolle unter ihnen spielt, und meines Koadjutors Dr. Rutenberg, ihre Mitwirkung zugesagt.[8]

Was nun die Frage hinsichtlich der kameralistischen Karriere betrifft, mein teurer Vater, so habe ich kürzlich die Bekanntschaft eines Assessors Schmidthänner gemacht, der mir geraten, nach dem dritten juristischen Examen als Justitiarus dazu überzugehn, was mir um so eher zusagen würde, als ich wirklich die Jurisprudenz aller Verwaltungswissenschaft vorziehe. Dieser Herr sagte mir, daß vom Münsterschen Oberlandesgericht in Westfalen er selber und viele andere in drei Jahren es bis zum Assessor gebracht, was nicht schwer sei, es versteht sich bei vielem Arbeiten, da hier die Stadien nicht wie in Berlin und anderswo fest bestimmt sind. Wenn man später als Assessor promoviert zum Dr., sind auch viel leichter Aussichten vorhanden, sogleich als außerordentlicher Professor eintreten zu können, wie

[1] Bruno Bauer

es dem H. Gärtner in Bonn gegangen, der ein mittelmäßiges Werk über Provinzialgesetzbücher schrieb und sonst nur darin bekannt ist, daß er sich zur Hegelschen Juristenschule bekennt. Doch, mein teurer, bester Vater, wäre es nicht möglich, dies alles persönlich mit Dir zu besprechen! Eduards[1] Zustand, des lieben Mütterchens Leiden, Dein Unwohlsein, obgleich ich hoffe, daß es nicht stark ist, alles ließ mich wünschen, ja macht es fast zur Notwendigkeit, zu Euch zu eilen. Ich würde schon da sein, wenn ich nicht bestimmt Deine Erlaubnis, Zustimmung bezweifelt.

Glaube mir, mein teurer, lieber Vater, keine eigennützige Absicht drängt mich (obgleich ich selig sein würde, Jenny wiederzusehn), aber es ist ein Gedanke, der mich treibt, und den darf ich nicht aussprechen. Es wäre mir sogar in mancher Hinsicht ein harter Schritt, aber wie meine einzige, süße Jenny schreibt, diese Rücksichten fallen alle zusammen vor der Erfüllung von Pflichten, die heilig sind.

Ich bitte Dich, teurer Vater, wie Du auch entscheiden magst, diesen Brief, wenigstens dies Blatt der Engelsmutter nicht zu zeigen. Meine plötzliche Ankunft könnte vielleicht die große, herrliche Frau aufrichten.

Der Brief, den ich an Mütterchen geschrieben, ist lange vor der Ankunft von Jennys liebem Schreiben abgefaßt, und so habe ich unbewußt vielleicht zuviel von Sachen geschrieben, die nicht ganz oder gar sehr wenig passend sind.

In der Hoffnung, daß nach und nach die Wolken sich verziehn, die um unsere Familie sich lagern, daß es mir selbst vergönnt sei, mit Euch zu leiden und zu weinen und vielleicht in Eurer Nähe den tiefen, innigen Anteil, die unermeßliche Liebe zu beweisen, die ich oft so schlecht nur auszudrücken vermag, in der Hoffnung, daß auch Du, teurer, ewig geliebter Vater, die vielfach hin- und hergeworfene Gestaltung meines Gemütes erwägend, verzeihst, wo oft das Herz geirrt zu haben scheint, während der kämpfende Geist es übertäubte, daß Du bald wieder ganz völlig hergestellt werdest, so daß ich selbst Dich an mein Herz pressen und mich ganz aussprechen kann

Dein Dich ewig liebender Sohn

Karl

Verzeihe, teurer Vater, die unleserliche Schrift und den schlechten Stil; es ist beinahe 4 Uhr, die Kerze ist gänzlich abgebrannt und die Augen

[1] Bruder von Karl Marx

trüb; eine wahre Unruhe hat sich meiner bemeistert, ich werde nicht eher die aufgeregten Gespenster besänftigen können, bis ich in Eurer lieben Nähe bin.

Grüße gefällig meine süße, herrliche Jenny. Ihr Brief ist schon 12mal durchlesen von mir, und stets entdecke ich neue Reize. Es ist in jeder, auch in stilistischer Hinsicht der schönste Brief, den ich von Damen denken kann.

Hefte
zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie[9]

Die Zitate werden so gebracht, wie sie bei Marx bzw. in den von Marx benutzten Ausgaben lauten. Doch wurde die Marxsche Zitierweise nach den von ihm benutzten Ausgaben vervollständigt (z.B. durch Hinzufügen der Kolumnen bei den Aristoteles-Kommentaren und Athenaeus, des Seitenabschnitts bei Clemens Alexandrinus, Eusebius, Plutarch und Sextus Empiricus, der Zeilenzahlen bei Stobaeus und den Aristoteles-Kommentaren usw.) und außerdem durch moderne Zitatangaben ergänzt (beides durch Zusätze in eckigen Klammern).

An modernen Zitierweisen sind im einzelnen hinzugesetzt:

bei Aristoteles: Seite, Kolumne und Zeile der Ausgabe der Academia Regia Borusica, Berlin 1831 ff.;

bei den Aristoteles-Kommentaren: Band, Seite und Zeile der Ausgabe der Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin 1882ff.;

bei Athenaeus: Buch und Kapitel der Ausgabe von G.Kaibel, Leipzig 1887ff.;

bei Augustinus (Briefe): Briefnummer, Kapitel und Paragraph der Ausgabe von A.Goldbacher, Prag 1895ff.;

bei Cicero: Paragraph bzw. Kapitel und Paragraph der Teubner-Gesamtausgabe der Werke, Bd. 13, 43 (recogn. Th. Schiche, 1919). 44 (recogn. M.Pohlenz, 1918) und Bd. 14, 45 (recogn. W. Ax, 1938). 46 (recogn. O. Plasberg, it. ed. W. Ax, 1933);

bei Clemens Alexandrinus (Stromata): Buch, Kapitel, Paragraph, Unterparagraph und Seite der Ausgabe von O.Stählin und L.Früchtel, Leipzig (später Berlin) 1909ff.;

bei Diogenes Laertius, soweit keine Paragraphen angegeben: Paragraph der Ausgabe von H.S.Long, Oxford 1964;

bei Eusebius (Praeparatio evangelica): Buch, Kapitel und Paragraph der Ausgabe von K.Mras, Berlin 1954 ff.;

bei Johannes Stobaeus: Buch, Kapitel, Fragment und Seite der Ausgabe von K.Wachsmuth und O.Hense, Berlin 1884ff.;

bei Lukrez, Vers der Ausgabe von H.Diels, Berlin 1923 (wenn die Dielssche Zählung von der Zählung der von Marx benutzten Ausgabe abweicht);

bei Plutarch und Pseudo-Plutarch: Kapitel der neuen Teubner-Ausgabe der Moralia, Bd. 6, 1 (ed. C.Hubert, cur. H. Drexler). 2 (ed. M.Pohlenz, cur. R.Westman), Leipzig 1959, bzw. der alten Teubner-Ausgabe von G.N.Bernadakis, Bd.5, Leipzig 1883; bei den Schriften, die Marx nach der Tauchnitz-Ausgabe zitiert, wurden außerdem die Seite und der Seitenabschnitt der Xylander-Ausgabe hinzugefügt;

bei Seneca: Paragraph bzw. Kapitel und Paragraph der Teubner-Ausgabe der Werke, hrsg. von E.Hermes, K.Hosius u.a., Leipzig 1898 ff. bzw. der Ausgabe der Apocolocyntosis von O.Rossbach, Bonn 1926,

und bei Sextus Empiricus: Buch und Paragraph der Ausgabe von H.Mutschmann und J.Mau, Leipzig 1914 ff.

An Übersetzungen wurden benutzt:

Aeschylus, übers. von J.G.Droysen, 4.Aufl., Berlin 1884;

Aristoteles, Metaphysik, übers. von F.Bassenge, Berlin 1960;

Cicero, Gespräche in Tusculum, übersetzt von K. Büchner, Zürich 1952;

Clemens Alexandrinus, Teppiche, übers. von O.Stählin, München 1936 bis 1938;

Lukrez, Von der Natur, übers. von H.Diels, Berlin 1924.

Alle Übersetzungen wurden jedoch dem Wortlaut der von Marx benutzten Ausgaben angepaßt und auch sonst vielfach verändert. Die übrigen Texte wurden neu übersetzt, teilweise unter Benutzung älterer Übersetzungen, z.B. der Übersetzung des 10.Buches des Diogenes Laertius von A.Kochalsky, Leipzig–Berlin 1914 und der Übersetzung der Pyrrhoneischen Grundzüge des Sextus Empiricus von E.Pappenheim, Leipzig 1881. Bei Korruptelen und Lücken in den Texten der griechischen Autoren wurde nach den lateinischen Übersetzungen übersetzt, die den von Marx benutzten Ausgaben in der Regel beigegeben sind.

In Zitaten erwähnte verlorene Schriften antiker Autoren sind im Literaturverzeichnis nicht berücksichtigt.

Bei den griechischen Zitaten wurden die An- und Ausführungsstriche weggelassen.

Offenbare Versehen, z. B. die in der Handschrift der Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie besonders auf den ersten Seiten der Auszüge aus Diogenes Laertius öfter vorkommenden fehlerhaften Lesungen, die zum größten Teil durch die zahlreichen Ligaturen und Schnörkel der Typen des Gassendi-Textes bedingt sind, wurden nicht angemerkt.

Die Akzente in den griechischen Texten wurden (unabhängig von der Handschrift) nach den von Marx benutzten Originalausgaben gesetzt.

Der Text beschädigter Stellen mit Zitaten ist nach den von Marx benutzten Ausgaben ohne besondere Kennzeichnung ergänzt.

Die Titelangaben, die vor allem in den Anmerkungen zur Dissertation zuweilen differieren, wurden möglichst vereinheitlicht, wobei der Kleinschreibung der Vorzug gegeben wurde.

Die Punktierung bei Auslassungen ist nach den Handschriften wiedergegeben. Wo Auslassungen und unvollständige Sätze in den Handschriften nicht angegeben sind, wurden sie durch Punkte in eckigen Klammern gekennzeichnet (bei Prosatexten 3 Punkte, bei Versen etwa entsprechend der Länge des ausgelassenen Textes). Doch sind von Marx nicht kenntlich gemachte Auslassungen ganzer Verszeilen unabhängig davon, wieviel Zeilen ausgelassen wurden, jeweils durch nur eine resp. zwei in eckigen Klammern stehende gepunktete Zeilen gekennzeichnet.

Epikureische Philosophie

ERSTES HEFT

I. Diogenes Laertius liber decimus

Colligitur ex libro decimo Diogenis Laertii, qui continetur in P. Gassendi: Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii. Lugduni 1649. tom. I

I. Diogenes Laertius liber decimus

Epicurus

[2] [. . .] ἔπειτα μέν τοι περιτυχόντα τοῖς Δημοκρίτου βιβλίοις, ἐπὶ φιλοσοφίαν ᾇξαι. S. 10.

[4] (Posidonius Stoicus et Nicolaus et Sotion in XII. lib., qui titulum praeferunt Διοκλείων ἐλέγχων contendunt:) τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ τῶν ἀτόμων, καὶ Ἀριστίππου περὶ τῆς ἡδονῆς, ὡς ἴδια λέγειν. S. 11.

[6] [...] οὐ γὰρ ἔγωγε ἔχω τί νοήσω τἀγαθὸν, ἀφαιρῶν μὲν τὰς διὰ χυλῶν ἡδονὰς, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι' [ἀφροδισίων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς δι'] ἀκροαμάτων, ἀφαιρῶν δὲ καὶ τὰς διὰ μορφῶν κατ' ὄψιν ἡδείας κινήσεις. S. 12.

[12] μάλιστα δὲ ἀπεδέχετο ... τὸν ἀρχαῖον Ἀναξαγόραν καίτοι ἔν τισιν ἀντειρηκὼς αὐτῷ ...... S. 16.

[29] διαιρεῖται τοίνυν εἰς τρία· τό τε Κανονικὸν καὶ Φυσικὸν καὶ Ἠθικόν. [S. 25.]

I. Canonica

[31] Ἐν τοίνυν τῷ Κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος *κριτήρια* τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς *αἰσθήσεις* καὶ τὰς *προλήψεις* καὶ τὰ *πάθη*· οἱ δ' Ἐπικούρειοι καὶ τὰς *φανταστικὰς Ἐπιβολὰς τῆς διανοίας*. S. 25 u. 26. λέγει δὲ καὶ .... ἐν *ταῖς κυρίαις δόξαις*. S. 26.

I. .... *τὰς αἰσθήσεις εἶναι ἀληθεῖς*. πᾶσα γὰρ ... αἴσθησις ἄλογός ἐστι καὶ μνήμης οὐδεμιᾶς δεκτική. οὔτε γὰρ *ὑφ' αὑτῆς κινεῖται*, οὔτε *ὑφ' ἑτέρου κινηθεῖσα* δύναταί τι *προσθεῖναι* ἢ *ἀφαιρεῖν*, ὥς τε *δοξάζειν*, ἢ *ψεύδεσθαι*.

[32] οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. οὔτε γὰρ ὁμοιογενὴς αἴσθησις

Epikureische Philosophie

ERSTES HEFT

I. Diogenes Laertius. Zehntes Buch

Exzerpte aus dem zehnten Buch des Diogenes Laertius, enthalten in P. Gassendi: Bemerkungen zum zehnten Buch des Diogenes Laertius. Lyon 1649. Bd. I

I. Diogenes Laertius. Zehntes Buch

Epikur

„[...] dann aber, nachdem er [d. h. Epikur] auf die Bücher des Demokrit gestoßen sei, sei er zur Philosophie gekommen." S. 10.

(Posidonius, der Stoiker, und Nikolaus und Sotion, behaupten im zwölften der Bücher, die den Titel „Diokleia" tragen:) „Er habe die Lehre des Demokrit von den Atomen und die des Aristipp vom Vergnügen für sein Eigentum ausgegeben." S. 11.

„[...] denn ich [d. h. Epikur] jedenfalls weiß nicht, was ich als das Gute ansehen soll, wenn ich die Lust am Essen, [die Freuden der Liebe,] die Freuden der Musik und die freudige Bewegung beim Ansehen von Werken der bildenden Kunst beiseite lasse." S. 12.

„Am meisten schätzte er ... den alten Anaxagoras, obwohl er ihm in manchem widerspricht......" S. 16.

„Sie [d. h. Epikurs Philosophie] zerfällt also in drei Teile: Kanonik, Physik und Ethik." [S. 25.]

I. Kanonik

„Im Kanon also sagt Epikur, *Kriterien* der Wahrheit seien *die sinnlichen Wahrnehmungen*, die *Prolepseis* und die *Affekte*, die Epikureer aber fügen auch noch die *Vorstellungen der Einbildungskraft* des *Verstandes* hinzu." S. 25 u. 26. „Er sagt dies aber auch .... in *den ‚Hauptlehren'*." S. 26.

I. „.... *die sinnlichen Wahrnehmungen seien wahr*. Denn jede sinnliche Wahrnehmung ... ist *nicht rational* und keiner Erinnerung fähig. Denn sie wird weder *von sich aus veranlaßt*, noch kann sie, *von etwas anderem veranlaßt*, etwas *hinzufügen* oder *weglassen* sowie *urteilen* oder *täuschen*.

Nichts kann die sinnlichen Wahrnehmungen widerlegen. Weder widerlegt [die]

τὴν ὁμοιογενῆ διὰ τὴν ἰσοσθένειαν (aequipollentiam), οὐθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ, οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσὶ κριτικαί. οὐθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν, πάσαις γὰρ προςέχομεν. οὔτε μὴν λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.

καὶ τὸ, τὰ *ἐπαισθήματα* [δὲ] *ὑφεστάναι*, πιστοῦται τὴν τῶν αἰσθήσεων ἀλήθειαν. *ὑφέστηκε* δὲ τό, τε *ὁρᾶν ἡμᾶς καὶ ἀκούειν, ὥσπερ τὸ ἀλγεῖν. οὐ διηνέγκει* δὲ *ἀληθὲς εἶναί τι, ἢ ὑφεστώς*. S.26.

ὅθεν καὶ περὶ τῶν ἀδήλων ἀπὸ τῶν φαινομένων χρὴ σημειοῦσθαι. καὶ γὰρ καὶ *ἐπίνοιαι* πᾶσαι ἀπὸ τῶν *αἰσθήσεων γεγόνασι κατά τε περίπτωσιν* καὶ *ἀναλογίαν*, καὶ *ὁμοιότητα*, καὶ *σύνθεσιν*, συμβαλλομένου τὶ καὶ τοῦ λογισμοῦ. S.26[–27].

τά τε τῶν μαινομένων φαντάσματα, καὶ τὰ κατ' ὄναρ ἀληθῆ· κινεῖ γάρ· τὸ δὲ μὴ ὄν, οὐ κινεῖ. S.27.

II. [33] τὴν δὲ *Πρόληψιν* λέγουσι οἱονεὶ *κατάληψιν*, ἢ *δόξαν ὀρθὴν*, ἢ *ἔννοιαν*, ἢ *καθολικὴν νόησιν ἐναποκειμένην*, τουτέστι *μνήμην* τοῦ *πολλάκις ἔξωθεν φανέντος*, οἷον τὸ, τοιοῦτον ἐστὶν ἄνθρωπος. *ἅμα γὰρ τῷ ῥηθῆναι ἄνθρωπος, εὐθὺς κατὰ πρόληψιν* καὶ ὁ *τύπος αὐτοῦ νοεῖται, προηγουμένων* τῶν *αἰσθήσεων. παντὶ οὖν ὀνόματι* τὸ *πρώτως ὑποτεταγμένον, ἐναργές* ἐστι· καὶ οὐκ [ἂν] *ἐζητήσαμεν* τὸ *ζητούμενον*, εἰ μὴ πρότερον *ἐγνώκειμεν αὐτό*. . . . . οὐδ' ἂν *ὠνομάσαμέν* τι, *μὴ πρότερον αὐτοῦ κατὰ πρόληψιν* τὸν *τύπον μαθόντες. ἐναργεῖς* οὖν *εἰσὶν αἱ προλήψεις*· καὶ τὸ *δοξαστὸν*, ἀπὸ *προτέρου τινὸς ἐναργοῦς ἤρτηται*. ἐφ' ὃ *ἀναφέροντες λέγομεν* [. . .]. [34] τὴν δὲ *δόξαν* καὶ *ὑπόληψιν* λέγουσιν. *ἀληθῆ τε εἶναί φασὶ* καὶ *ψευδῆ* διὰ τὸ *προσθεῖναι*, ἢ *ἀφελεῖν* τι, καὶ *ἐπιμαρτύρησιν*, ἢ *ἀντιμαρτύρησιν παρὰ* τοῦ *ἐναργοῦς ἔχειν, ἢ μὴ ἔχειν*. ἂν μὲν γὰρ *ἐπιμαρτυρῆται*, ἢ *μὴ ἀντιμαρτυρῆται, ἀληθῆ* εἶναι· ἐὰν δὲ *μὴ ἐπιμαρτυρῆται* ἢ *ἀντιμαρτυρῆται, ψευδῆ τυγχάνειν*· ὅθεν καὶ τὸ *Προςμενόμενον* εἰσήχθη· οἷον, τὸ *προσμεῖναι* καὶ ἐγγὺς γενέσθαι τῷ πύργῳ, καὶ μαθεῖν, εἰ μὲν ὁποῖος πόρρωθεν, τοῖος καὶ ἐγγὺς φαίνεται. S.[27–]28.

πάθη δὲ λέγουσιν εἶναι δύο, ἡδονὴν καὶ *ἀλγηδόνα*. . . . . καὶ τὴν μὲν, *οἰκεῖον*, τὴν δὲ, *ἀλλότριον*· δι' ὧν *κρίνεσθαι* τὰς *αἱρέσεις* καὶ *φυγάς*. S.[28–]29.

Τῶν τε *ζητήσεων* εἶναι τὰς μὲν περὶ τῶν *πραγμάτων*, τὰς δὲ, περὶ *ψιλὴν τὴν φωνήν*. S.29.

Epicurus Menoeceo

[123] *πρῶτον μὲν, τὸν θεὸν, ζῶον ἄφθαρτον καὶ μακάριον νομίζων*, ὡς ἡ *κοινὴ* τοῦ *θεοῦ νόησις* ὑπεγράφη· μηθὲν μήτε τῆς *ἀφθαρσίας ἀλλότριον*, μήτε τῆς *μακαριότητος ἀνοίκειον* αὐτῷ *πρόςαπτε* . . . . S.82.

gleichartige Wahrnehmung die gleichartige wegen der gleichen Gültigkeit (aequipollentiam), noch die ungleichartige die ungleichartige, denn sie urteilen nicht über dasselbe, noch die eine die andere, denn wir richten uns nach allen, noch der Begriff, denn der Begriff hängt ab von den sinnlichen Wahrnehmungen.

Auch daß die *sinnlichen Wahrnehmungen eine Realität sind*, verbürgt die Wahrheit der sinnlichen Wahrnehmungen. *Es ist aber eine Realität*, daß *wir sehen und hören, genauso wie, daß wir Schmerz empfinden. Daß etwas wahr oder eine Realität ist, bedeutet keinen Unterschied.*" S.26.

„Daher muß man auch über das Unbekannte Angaben aus den Phänomenen zu gewinnen suchen. Denn auch alle *Gedanken* sind aus *den sinnlichen Wahrnehmungen hervorgegangen* durch *Inzidenz, Analogie, Homogenität* und *Synthese*, wozu auch der Verstand einiges beiträgt." S.26[-27].

„Auch die *Phantasien der Wahnsinnigen und die Traumvorstellungen sind wahr; denn sie sind eine treibende Kraft; das Nichtexistierende dagegen ist keine treibende Kraft.*" S.27.

II. „Die *Prolepsis* aber verwenden sie [d. h. die Epikureer] im Sinne von *Vorstellung* oder *richtiger Meinung* oder *Bewußtsein* oder *allgemeiner innewohnender Erkenntnis*, das heißt *Erinnerung* an das, was *oft von außen her gekommen ist*, z.B. daß dieser hier ein Mensch ist. *Denn zugleich mit dem Wort Mensch stellen wir uns sofort durch die Prolepsis, geleitet* von den *sinnlichen Wahrnehmungen*, auch *seine Gestalt vor*. *Also wird mit jeder Bezeichnung* das ihr *ursprünglich Zugrundeliegende evident*, und *wir könnten* nach dem *Gesuchten* nicht *suchen*, wenn *wir es* nicht vorher *kennen würden*. .... *Wir könnten* überhaupt nichts *benennen, wenn wir nicht vorher durch die Prolepsis* seine *Gestalt kennen würden*. Also *sind* die *Prolepseis evident*. Auch die *bloße Meinung hängt* von einer *früheren evidenten Vorstellung ab*. Hierauf *bezugnehmend äußern wir uns* [...]. Die *Meinung* aber nennen sie auch *Annahme*. *Sie sei, sagen sie*, bald *wahr*, bald *falsch* durch die *Hinzufügung* oder *Weglassung* von etwas und *Bestätigung* oder *Widerlegung durch das Evidentsein oder nicht*. Denn wenn *sie bestätigt* oder *nicht widerlegt werde*, sei sie *wahr*; wenn sie aber nicht *bestätigt* oder *widerlegt werde, sei sie falsch;* daher wurde auch das *Abwartende* eingeführt; z.B. wenn man *abwartet* und sich dann dem Turm nähert und feststellt, ob er so, wie er von fern aussieht, auch von nah erscheint." S.[27-]28.

„*Affekte aber, sagen sie, gäbe es zwei, Lust* und *Schmerz*. .... Der eine sei *der Natur eigen*, der andre *fremd;* nach ihnen *bestimme sich* das, *was man erstreben*, und das, *was man fliehen müsse.*" S.[28-]29.

„Von den *Forschungen* bezögen sich die einen auf die *Gegenstände*, die andern auf *das bloße Wort.*" S.29.

Epikur an Menoikeus

„*Zuerst halte Gott für ein unzerstörbares und glückseliges* Wesen, wie es die *allgemeine Vorstellung von Gott* ist, und *schreibe* ihm nichts *zu*, was entweder mit seiner *Unzerstörbarkeit nicht in Einklang steht* oder sich mit seiner *Glückseligkeit nicht verträgt*......" S.82.

θεοὶ μὲν γάρ εἰσιν, ἐναργὴς μὲν γάρ ἐστιν *αὐτῶν ἡ νόησις* (cf. ἡ κοινὴ τοῦ θ[εοῦ] νόη[σις] consensus omnium, c[onsensus] gentium)[1], *οἵους δ' αὐτοὺς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, οὐκ εἰσίν,* οὐ γὰρ *φυλάττουσιν* αὐτούς, *οἵους νομίζουσιν.*

'Ασεβὴς δὲ οὐχ ὁ τοὺς τῶν *πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν,* ἀλλ' *ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προσάπτων.* [124] οὐ γὰρ *προλήψεις* εἰσὶν, ἀλλ' *ὑπολήψεις ψευδεῖς αἱ τῶν πολλῶν ὑπὲρ θεῶν ἀποφάσεις.* ἔνθεν καὶ *μεγίστας βλάβας* οἴονται, τοῖς *κακοῖς ἐκ θεῶν ἐπάγεσθαι,* καὶ *ὠφελείας* τοῖς *ἀγαθοῖς.* ταῖς γὰρ *ἰδίαις οἰκειούμενοι διὰ παντὸς ἀρεταῖς τοὺς ὁμοίους ἀποδέχονται, πᾶν τὸ μὴ τοιοῦτον, ὡς ἀλλότριον νομίζοντες.* S.83.

συνέθιζε δὲ ἐν *τῷ νομίζειν μηδὲν πρὸς ἡμᾶς εἶναι* τὸν *θάνατον,* ἐπεὶ πᾶν ἀγαθὸν, καὶ κακὸν ἐν *αἰσθήσει, στέρησις* δέ ἐστιν *αἰσθήσεως,* ὁ *θάνατος.*

ὅθεν *γνῶσις ὀρθὴ* τοῦ *μηθὲν εἶναι* πρὸς ἡμᾶς τὸν *θάνατον, ἀπολαυστὸν ποιεῖ* τὸ τῆς *ζωῆς θνητόν, οὐκ ἄπορον προστιθεῖσα χρόνον,* ἀλλὰ τὸν τῆς *ἀθανασίας ἀφελομένη πόθον.* [125] *οὐθὲν* γάρ ἐστιν ἐν *τῷ ζῆν δεινὸν τῷ κατειληφότι γνησίως* τὸ *μηδὲν ὑπάρχειν* ἐν τῷ *μὴ ζῆν δεινόν. ὥστε μάταιος* ὁ *λέγων δεδιέναι* τὸν *θάνατον,* οὐχ *ὅτι λυπήσει παρὼν,* ἀλλ' *ὅτι λυπεῖ μέλλων.* ὃ γὰρ *παρὸν* οὐκ *ἐνοχλεῖ,* τὸ δὲ *προσδοκώμενον κενῶς λυπεῖ.* τὸ *φρικωδέστερον* οὖν *τῶν κακῶν* ὁ *θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς, ἐπειδήπερ ὅταν μὲν ἡμεῖς ὦμεν,* ὁ *θάνατος* οὐ *πάρεστιν· ὅταν* δὲ ὁ *θάνατος παρῇ, τόθ' ἡμεῖς οὐκ ἐσμέν. οὔτε οὖν πρὸς τοὺς ζῶντας ἐστὶν,* οὔτε *πρὸς* τοὺς *τελευτηκότας, ἐπειδήπερ πρὸς τοὺς μὲν οὐκ ἔστιν, οἱ δ' οὐκέτι εἰσίν.* S.83 u. 84.

[126] ὁ δὲ *παραγγέλλων* τὸν μὲν *νέον καλῶς ζῆν, τὸν δὲ γέροντα καλῶς καταστρέφειν, εὐήθης* ἐστὶν, οὐ μόνον διὰ τὸ τῆς ζωῆς *ἀσπαστὸν,* ἀλλὰ καὶ διὰ τὸ *τὴν αὐτὴν εἶναι μελέτην τοῦ καλῶς ζῆν,* καὶ *τοῦ καλῶς ἀποθνήσκειν.* S.84.

[127] *μνημονευτέον* δὲ ὡς τὸ *μέλλον οὔτε ἡμέτερον,* οὔτε πάντως *οὐχ' ἡμέτερον, ἵνα μήτε πάντως προσμένωμεν, ὡς ἐσόμενον,* μήτε *ἀπελπίζωμεν* ὡς πάντως *οὐκ ἐσόμενον.* S.85.

.... τῶν ἐπιθυμιῶν *αἱ μὲν* εἰσὶ *φυσικαὶ,* αἱ δὲ, *κεναί.* καὶ *τῶν φυσικῶν* αἱ μὲν *ἀναγκαῖαι,* αἱ δὲ *φυσικαὶ* μόνον. *τῶν* δὲ *ἀναγκαίων,* αἱ μὲν *πρὸς εὐδαιμονίαν* εἰσὶν *ἀναγκαῖαι,* (ὡς αἱ πρὸς τὴν τοῦ *σώματος ἀοχλησίαν*) αἱ δὲ, *πρὸς αὐτὸ τὸ ζῆν.* S.85.

[128] *τούτων γὰρ ἀπλανὴς θεωρία ... ἐπαναγαγεῖν* οἶδεν ἐπὶ τὴν τοῦ *σώματος ὑγείαν,* καὶ τὴν *τῆς ψυχῆς ἀταραξίαν,* ἐπεὶ τοῦτο *τοῦ μακαρίως ζῆν* ἐστὶ *τέλος. τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν,* ὅπως *μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν,* ὅταν δὲ ἅπαξ τοῦτο περὶ ἡμᾶς γένηται, *λύεται πᾶς ὁ τῆς ψυχῆς χειμὼν,* οὐκ *ἔχοντος* τοῦ *ζώου πρός τι, ὡς ἐνδέον βαδίζειν,* καὶ *ζητεῖν ἕτερον ᾧ* τὸ τῆς *ψυχῆς* καὶ τὸ τοῦ

[1] Bemerkung von Marx

„Denn Götter gibt es. Denn *die Vorstellung von ihnen* ist *evident*" (vgl. „die allgemeine Vorstellung von Gott", consensus omnium, c[onsensus] gentium[1])[2], *„wie aber die Menge sie sich vorstellt, sind sie nicht;* denn *sie bleibt ihrer Vorstellung* von ihnen nicht *treu.*

Gottlos aber ist nicht der, welcher mit den *Göttern der Menge aufräumt,* sondern *der, welcher die Vorstellungen der Menge den Göttern andichtet.* Denn die *Äußerungen der Menge über* die *Götter* sind nicht *auf Erfahrung gegründete Vorstellungen,* sondern *unwahre Vermutungen.* Daher glaubt sie auch, daß den *Schlechten* durch die *Götter größte Schäden erwüchsen* und den *Guten* größte *Vorteile.* Denn *völlig* von ihren *eigenen Tugenden eingenommen, schenken* sie *denen, die ebenso sind, ihre Gunst* und *betrachten alles, was nicht so ist,* als *fremd.*" S.83.

„Gewöhne dich an die *Vorstellung,* daß der *Tod uns nichts angeht,* da alles Gute und Schlechte auf *Empfindung* beruht, der *Tod* aber *Verlust* der *Empfindung* ist.

Daher *macht* die *richtige Erkenntnis,* daß der *Tod* uns *nichts angeht,* das *vergängliche Leben* erst *lebenswert,* indem sie *nicht eine ungewisse Zeit hinzugibt,* sondern dem *Verlangen* nach der *Unsterblichkeit ein Ende setzt.* Denn im *Leben* ist *nichts Furchtbares* für den, der *richtig begriffen hat,* daß im *Nichtleben nichts Furchtbares ist. Daher* ist *töricht,* wer *sagt, er fürchte* den *Tod,* nicht weil *er Leid verursache, wenn er da sei,* sondern weil *er Leid verursache, wenn er noch bevorstehe.* Denn was, *wenn es da ist,* nicht *stört,* das *verursacht, wenn man es erwartet, bloß eingebildetes Leid.* Was allerdings *von den Übeln mehr Schauder erregt,* der *Tod, geht uns nichts an, weil ja, solange wir sind,* der *Tod* nicht *da ist, sobald* aber der *Tod da ist, wir dann nicht mehr sind. Also geht er weder die Lebenden etwas an,* noch die *Gestorbenen, weil er ja für die einen nicht ist, die andern* aber *nicht mehr sind.*" S.83 u. 84.

„Wer aber den *jungen Mann auffordert, ehrenhaft zu leben, den Greis aber, ehrenhaft zu sterben,* ist *töricht,* nicht nur wegen der *Annehmlichkeit* des Lebens, sondern auch, weil das *Bemühen, ehrenhaft zu leben,* und das Bemühen, *ehrenhaft zu sterben, ein und dasselbe ist.*" S.84.

„*Man muß* aber *daran denken,* daß die *Zukunft weder von uns abhängt,* noch überhaupt *nicht von uns abhängt, damit* wir *weder auf sie warten wie auf etwas, was unbedingt sein wird,* noch *die Hoffnung aufgeben* wie auf etwas, was überhaupt *nicht sein* wird." S.85.

„.... von den Begierden sind *die einen natürlich,* die andern *eitel;* und von *den natürlichen* die einen *notwendig,* die andern nur *natürlich. Von den notwendigen* aber sind die einen *zur Glückseligkeit notwendig* (wie die zur *Befreiung* des *Körpers von Störungen*), die andern *zum Leben selbst.*" S.85.

„Denn eine nicht fehlgehende Betrachtung dieser Dinge weiß... zur *Gesundheit* des *Körpers* und zur *Ataraxie* der *Seele zu führen,* da dies das *Ziel des glückseligen Lebens* ist. *Tun wir doch alles nur deswegen,* damit wir *weder Schmerz empfinden, noch in Verwirrung leben.* Wenn uns aber dies einmal zuteil geworden ist, *legt sich jeder Sturm der Seele,* denn der *Mensch braucht* nicht mehr *auf etwas auszugehen,* was *ihm noch fehlt,* und nach etwas *anderem zu suchen,* wodurch das *Wohlergehen* seiner *Seele* und seines *Körpers voll-*

[1] Übereinstimmung aller, Übereinstimmung der Völker – [2] Bemerkung von Marx

σώματος ἀγαθὸν συμπληρωθήσεται. τότ εγὰρ *ἡδονῆς χρείαν ἔχομεν, ὅταν* ἐκ τοῦ *μὴ παρεῖναι τὴν ἡδονὴν ἀλγῶμεν, ὅταν* δὲ *μὴ ἀλγῶμεν, οὐκέτι* τῆς *ἡδονῆς δεόμεθα.* S.85.

καὶ διὰ τοῦτο τὴν ἡδονὴν ἀρχὴν καὶ τέλος λέγομεν εἶναι τοῦ μακαρίως ζῆν. [129] *ταύτην* γὰρ *ἀγαθὸν πρῶτον* καὶ *συγγενικὸν ἔγνωμεν,* καὶ *ἀπὸ ταύτης καταρχόμεθα* πάσης αἱρέσεως καὶ φυγῆς, καὶ *ἐπὶ ταύτην* καταντῶμεν, ὡς *κανόνι* τῷ *πάθει πᾶν ἀγαθὸν κρίνοντες.* S.[85–]86.

καὶ ἐπεὶ πρῶτον *ἀγαθὸν* τοῦτο καὶ *σύμφυτον, διὰ τοῦτο καὶ οὐ* πᾶσαν ἡδονὴν *αἱρούμεθα·* ....

πᾶσα οὖν ἡδονή, διὰ τὸ φύσιν ἔχειν οἰκείαν, ἀγαθόν, οὐ πᾶσα μέντοι αἱρετή· καθάπερ καὶ *ἀλγηδὼν πᾶσα, κακόν, οὐ πᾶσα* δὲ *ἀεὶ φευκτὴ πεφυκυῖα.* [130] Τῇ μέντοι συμμετρήσει, καὶ συμφερόντων καὶ ἀσυμφόρων βλέψει *ταῦτα πάντα κρίνειν* καθήκει. *Χρώμεθα* γὰρ *τῷ μὲν ἀγαθῷ,* κατά τινας *χρόνους,* ὡς *κακῷ·* τῷ δὲ *κακῷ,* τὸ ἔμπαλιν, ὡς ἀγαθῷ. S.86.

καὶ *τὴν αὐτάρκειαν* δὲ *ἀγαθὸν μέγα* νομίζομεν, οὐχ ἵνα πάντως τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα· ἀλλ' ὅπως, ἐὰν μὴ ἔχωμεν τὰ πολλά, τοῖς ὀλίγοις χρώμεθα, πεπεισμένοι γνησίως ὅτι ἥδιστα *πολυτελείας* ἀπολαύουσιν οἱ ἥκιστα ταύτης δεόμενοι· καὶ ὅτι τὸ μὲν *φυσικὸν πᾶν,* εὐπόριστόν ἐστι, τὸ δὲ κενὸν, δυσπόριστον. S.86.

[131] [...] ἡδονὴν ..... λέγομεν .... τὸ μήτε ἀλγεῖν κατὰ σῶμα, μήτε ταράττεσθαι κατὰ ψυχήν. .... S.87.

[132] τούτων δὲ πάντων ἀρχή, καὶ τὸ μέγιστον ἀγαθόν, φρόνησις, διὸ καὶ φιλοσοφίας τιμιώτερον ὑπάρχει φρόνησις, ἐξ ἧς αἱ λοιπαὶ πᾶσαι πεφύκασιν ἀρεταί, διδάσκουσαι, ὡς οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν, ἄνευ τοῦ φρονίμως καὶ καλῶς[, καὶ δικαίως· οὐδὲ φρονίμως, καὶ καλῶς,] καὶ δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως. *συμπεφύκασι* γὰρ *αἱ ἀρεταὶ τῷ ζῆν ἡδέως, καὶ τὸ ζῆν ἡδέως, τούτων ἔστιν ἀχώριστον.* S.88.

[133] ἐπεί, τίνα νομίζεις εἶναι κρείττονα τοῦ καὶ περὶ θεῶν ὅσια δοξάζοντος, καὶ περὶ θανάτου διαπαντὸς ἀφόβως ἔχοντος, καὶ τὸ τῆς φύσεως ἐπιλελογισμένου τέλος, καὶ τὸ μὲν τῶν ἀγαθῶν πέρας, ὡς ἔστιν εὐσυμπλήρωτόν τε καὶ εὐπόριστον, διαλαμβάνοντος· τὸ δὲ τῶν κακῶν, ὡς ἢ χρόνους ἢ πόνους ἔχει βραχεῖς, **τὴν δὲ ὑπό τινων δεσπότιν εἰσαγομένην πάντων 'Ανάγκην, μὴ εἶναι** *τούτων* ἀγγέλλοντος, ὧν ἐστιν τὰ μὲν **ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ' ἡμᾶς· διὰ τό, τὴν μὲν ἀνάγκην, ἀνυπεύθυνον εἶναι,** τὴν δὲ **τύχην, ἄστατον ὁρᾶν, τὸ δὲ παρ' ἡμᾶς, ἀδέσποτον·** ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. S.88.

[134] ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν. ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς· ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην. Τὴν *δὲ τύχην, οὔτε θεόν,* ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολάμβανε ..... *οὔτε ἀβέβαιον αἰτίαν* .... [135] κρεῖττον εἶναι νομίζων εὐλογίστως ἀτυχεῖν, ἢ ἀλογίστως εὐτυχεῖν. Βέλτιον γὰρ τὸ κριθὲν ἐν ταῖς πράξεσι καλῶς, ὀρθωθῆναι διὰ ταύτην. S.[88–]89.

kommen wird. Denn *wir brauchen die Lust* dann, wenn uns das *Fehlen der Lust Schmerz bereitet;* wenn wir aber *keinen Schmerz empfinden, haben wir* die *Lust nicht mehr nötig.*" S. 85.

„Und deswegen, sagen wir, ist die Lust Anfang und Ende des glückseligen Lebens. Denn *diese* erkannten wir als *erstes* und *angeborenes Gut,* und *von ihr gehen wir* bei allem Tun und Lassen *aus,* und *auf sie* gehen wir zurück, wobei uns dieser *Affekt* als *Richtschnur für die Beurteilung alles Guten* dient." S. [85–]86.

„Und da sie das erste und *angeborene Gut* ist, *deshalb wählen wir* auch *nicht* jede Lust; ....

Jede Lust also ist, *weil sie eine uns angemessene Natur hat,* ein *Gut, nicht jede jedoch ist wählenswert;* ebenso auch wie *jeder Schmerz* ein *Übel,* aber *nicht jeder Schmerz in jedem Falle zu meiden ist.* Vielmehr muß *dies alles* durch Abwägen und unter dem Gesichtspunkt der Zuträglichkeit und Unzuträglichkeit *entschieden werden.* Denn *das Gute erweist sich für uns* zu gewissen *Zeiten* als ein *Übel,* das *Übel* aber umgekehrt als ein Gut." S. 86.

„Auch die *Selbstgenügsamkeit* halten wir für *ein großes Gut,* nicht auf daß wir uns in jedem Fall mit wenigem bescheiden, sondern damit wir uns, wenn wir nicht die Fülle haben, mit wenigem bescheiden, ehrlich überzeugt, daß diejenigen die *Üppigkeit* mit der größten Lust genießen, die sie am wenigsten nötig haben, und daß *alles Naturgemäße* leicht zu beschaffen, der eitle Tand aber schwer zu beschaffen ist." S. 86.

„[...] Lust ..... nennen wir .... weder körperlich Schmerz zu empfinden noch seelisch in Erregung zu sein. ...." S. 87.

„Für all das aber ist Anfang und das höchste Gut die Vernunft; deshalb ist sie auch kostbarer als die Philosophie, aus der alle andern Tugenden stammen, die uns lehren, daß man nicht angenehm leben kann, ohne vernünftig, ehrenhaft [und rechtlich] zu leben [, und daß man nicht vernünftig, ehrenhaft] und rechtlich leben kann, ohne angenehm zu leben. Denn die *Tugenden* sind mit *dem angenehm Leben eng verbunden, und das angenehm Leben ist von ihnen nicht zu trennen.*" S. 88.

„Denn wer, meinst du, steht höher als der, der fromm über die Götter denkt und dem Tod gegenüber ganz furchtlos ist, der über das Ziel der Natur nachgedacht und der erfaßt hat, daß das höchste Gut leicht zu erreichen und zu erlangen ist, während aber das schlimmste Übel nur kurze Zeit dauert oder kurze Schmerzen verursacht. **Die von einigen als die Allherrscherin eingeführte Notwendigkeit ist nicht** *die Beherrscherin dessen,* behauptet er, von dem einiges **zufällig** ist, **anderes von unserer Willkür abhängt. Die Notwendigkeit ist nicht zu überreden,** der **Zufall** dagegen **unstet. Unser Wille aber ist frei;** ihm kann sowohl der Tadel als auch das Gegenteil folgen." S. 88.

„Es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein der Heimarmene der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Notwendigkeit. Den *Zufall aber, nicht Gott,* wie die Menge glaubt, *soll er* [d. h. der Weise] annehmen..... *und nicht eine unsichere Ursache.......* Er hält es für besser, unglücklich, aber vernünftig, als glücklich, aber unvernünftig zu sein. Es ist allerdings besser, wenn bei den Handlungen die gute Entscheidung durch die Gunst der Umstände auch zu einer guten Ausführung gelangt." S. [88–]89.

[...] καὶ οὐδέποτε.... διαταραχθήσῃ, ζήσῃ δὲ ὡς θεὸς ἐν ἀνθρώποις. Οὐθὲν γὰρ ἔοικε θνητῷ ζώῳ ζῶν ἄνθρωπος ἐν ἀθανάτοις ἀγαθοῖς. S.89.

μαντικὴν δὲ ἅπασαν ἐν ἄλλοις ἀναιρεῖ....... Μαντική, ὡς ἀνύπαρκτος· εἰ δὲ καὶ ὑπαρκτική, οὐδὲν παρ' ἡμᾶς ἤδη τὰ γινόμενα..... [S.89.]

[136] Διαφέρεται δὲ πρὸς τοὺς Κυρηναικοὺς περὶ τῆς ἡδονῆς. Οἱ *μὲν γὰρ καταστηματικὴν οὐκ ἐγκρίνουσι, μόνην δὲ τὴν ἐν κινήσει· ὁ δὲ, ἀμφοτέρας, καὶ ψυχῆς,* καὶ *σώματος......... Νοουμένης δὲ ἡδονῆς, τῆς τε κατὰ κίνησιν, καὶ τῆς καταστηματικῆς.* ὁ δὲ Ἐπίκουρος ... οὕτω λέγει, Ἡ *μὲν γὰρ ἀταραξία,* καὶ *ἀπονία καταστηματικαί εἰσιν ἡδοναί,* ἡ δὲ *χαρὰ,* καὶ *εὐφροσύνη, κατὰ κίνησιν ἐνεργείᾳ βλέπονται.* S.90.

[137] ἔτι πρὸς τοὺς Κυρηναικούς. οἱ μὲν γὰρ *χείρους τὰς σωματικὰς ἀλγήδονας τῶν ψυχικῶν......* ὁ δὲ τὰς ψυχικὰς· τὴν *γοῦν σάρκα* τὸ *παρὸν* μόνον *χειμάζειν,* τὴν *δὲ ψυχὴν* καὶ τὸ *παρελθὸν,* καὶ τὸ *παρὸν,* καὶ τὸ *μέλλον.* Οὕτως οὖν καὶ μείζονας ἡδονὰς εἶναι τῆς ψυχῆς. S.90.

ἀποδείξει δὲ χρῆται τοῦ, τέλος εἶναι τὴν ἡδονὴν, τῷ τὰ ζῶα ἅμα τῷ γεννηθῆναι, *τῇ μὲν εὐαρεστεῖσθαι,* τῷ δὲ *πόνῳ προσκρούειν φυσικῶς,* καὶ χώρις *λόγου.* αὐτοπαθῶς οὖν *φεύγομεν* τὴν *ἀλγηδόνα* .... [S.90–91.]

[138] *Διὰ* δὲ τὴν *ἡδονὴν* καὶ τὰς *ἀρετὰς αἱρεῖσθαι,* οὐ *δι' αὐτάς.....* καὶ *ἀχώριστον φησὶ τῆς ἡδονῆς* τὴν *ἀρετὴν μόνην·* τὰ δ' *ἄλλα χωρίζεσθαι, οἷον βρωτά.* S.91.

[*Κύριαι δόξαι*]

[139] Τὸ *Μακάριον* καὶ *Ἄφθαρτον,* οὔτε *αὐτὸ πράγματα ἔχει,* οὔτε *ἄλλῳ παρέχει· ὥςτε* οὔτε *ὀργαῖς,* οὔτε *χάρισι συνέχεται.* ἐν *ἀσθενεῖ γὰρ πᾶν τὸ τοιοῦτον.*

Ἐν **ἄλλοις** δέ φησι τοὺς **θεοὺς λόγῳ θεωρητοὺς**, οὐ *μὲν* κατ' ἀριθμὸν ὑφεστῶτας· ὡς δὲ, κατὰ ὁμοειδίαν (ἐκ τῆς *συνεχῆς ἐπιῤῥύσεως τῶν ὁμοίων εἰδώλων ἐπὶ τὸ αὐτὸ ἀποτετελεσμένων*) *ἀνθρωποειδεῖς.* S.91 u. 92.

Ὅρος τοῦ *μεγέθους* τῶν *ἡδονῶν,* ἡ *παντὸς* τοῦ *ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις. ὅπου γὰρ ἂν τὸ ἡδόμενον* ἐνῇ, καθ' ὃν ἂν *χρόνον ᾖ,* οὐκ *ἔστι τὸ ἀλγοῦν,* ἢ τὸ *λυπούμενον,* ἢ τὸ *συναμφότερον.* S.92.

[140] οὐκ ἔστιν ἡδέως ζῆν, ἄνευ τοῦ *φρονίμως,* καὶ *καλῶς,* καὶ *δικαίως·* οὐδὲ *φρονίμως* καὶ *καλῶς,* καὶ *δικαίως, ἄνευ τοῦ ἡδέως.* S.92.

[141] *οὐδεμία ἡδονὴ καθ' ἑαυτὴν, κακὸν·* ἀλλὰ τὰ τινῶν ἡδονῶν ποιητικὰ, *πολλαπλασίους ἐπιφέρει τὰς ὀχλήσεις τῶν ἡδονῶν.* S.93.[1]

[1] In der Handschrift folgt hier ein Zwischenraum von etwa drei Zeilen

„[...] und du wirst niemals .... beunruhigt werden, sondern du wirst leben wie ein Gott unter Menschen. Denn ein Mensch, der inmitten unvergänglicher Güter lebt, gleicht nicht einem sterblichen Wesen.“ S.89.

„*Alle Mantik widerlegt er in andern Schriften* .... *Mantik gibt es nicht*, aber auch, *wenn es sie gibt*, dann *ist das, was geschieht, nicht uns überlassen.* ....“ [S.89.]

„In der Lustlehre aber weicht er von den Kyrenaikern ab. Diese *lassen nämlich die Lust im Ruhezustand nicht gelten, sondern nur die Lust in Bewegung*, Epikur aber *beide, sowohl die Lust der Seele* als auch die *Lust des Körpers*. .... *Da man sich die Lust sowohl in Bewegung als auch im Ruhezustand vorstellen kann.* Epikur aber sagt ... folgendes: ‚Die *Ataraxie* und *Schmerzlosigkeit nämlich sind Lustempfindungen im Ruhezustand*, das *Vergnügen* und *Frohsein sieht man nur in Bewegung wirksam.*‘“ S.90.

„Weiter weicht er von den Kyrenaikern hierin ab: Diese halten nämlich *die körperlichen Schmerzen* für *schlimmer als* die *seelischen* ...... er aber die seelischen; werde *doch das Fleisch* nur durch das *gequält*, was *gegenwärtig* ist, die *Seele aber* sowohl durch das *Vergangene*, wie durch das *Gegenwärtige* und das *Kommende*. So seien denn auch Freuden der Seele größer.“ S.90.

„Als Beweis aber dafür, daß die Lust das Ziel sei, dient ihm die Tatsache, daß die Lebewesen, sowie sie geboren sind, von *Natur* und ohne sich darüber *Rechenschaft* zu geben, *an der Lust Gefallen fänden*, den *Schmerz* aber *ablehnten. Unwillkürlich* also *fliehen* wir den *Schmerz*....“ [S. 90–91.]

„*Wegen* der *Lust entscheide man sich* auch für die *Tugenden*, nicht *um ihrer selbst willen* ..... *er sagt* auch, daß die *Tugend allein von der Lust untrennbar* sei; alles *andre lasse sich trennen, wie z.B. menschliche Dinge.*“ S.91.

[*Hauptlehren*]

„Das *Glückselige* und *Unzerstörbare* hat weder *selbst Lasten zu tragen*, noch *bürdet es einem andern welche auf;* daher *kennt es* weder *Zorn* noch *Gunst. Denn so etwas gibt es nur bei dem, was schwach ist.*

In **andern Schriften** aber sagt er, daß die **Götter nur durch die Vernunft geschaut werden könnten,** zwar nicht der Zahl nach bestimmt, doch aber durch Ähnlichkeit (infolge des *fortwährenden Herbeiströmens ähnlicher Bilder, die eben hierfür gemacht seien*) *von menschlichem Aussehen.*“ S.91 u. 92.

„Der *höchste Gipfel* der *Lust* ist die *Ausschaltung allen Schmerzes. Denn wo immer die Lust* regiert, da *gibt* es, solange sie *da ist*, nicht *den Schmerz* oder die *Trübsal* oder *beides zusammen.*“ S.92.

„Man kann nicht angenehm leben, ohne *vernünftig, ehrenhaft* und *rechtlich* zu leben, und nicht *vernünftig, ehrenhaft* und *rechtlich* leben, *ohne angenehm* zu leben.“ S.92.

„*Keine Lust ist an sich ein Übel*, aber das, was gewisse Lüste erzeugt, *verursacht vielfältige Störungen der Lüste.*“ S.93.[1]

[1] In der Handschrift folgt hier ein Zwischenraum von etwa drei Zeilen

[142] εἰ κατεπυκνοῦτο πᾶσα ἡδονὴ καὶ χρόνῳ, καὶ περιόδῳ[1], ἄθοισμα ὑπῆρχεν καθὰ καὶ τὰ κυριώτατα μέρη τῆς φύσεως, καὶ οὐκ ἄν ποτε διέφερον ἀλλήλων αἱ ἡδοναί. S.93.

[143] οὐκ ἦν τὸν φοβούμενον λύειν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων, μὴ κατειδότα τίς ἡ τοῦ σύμπαντος φύσις, ἀλλ' ὑποπτευόμενόν τι τῶν κατὰ τοὺς μύθους. ὥςτε οὐκ ἦν ἄνευ φυσιολογίας ἀκεραίας τὰς ἡδονὰς λαμβάνειν. S. 93[–94].

[142] εἰ μηθὲν ἡμᾶς αἱ ὑπὲρ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν, ἔτι τε αἱ περὶ θανάτου, μήποτε πρὸς ἡμᾶς ἦν τι, ἔτι τ' ἐδυνάμεθα νοεῖν τοὺς ὅρους τῶν ἀλγηδόνων, καὶ τῶν ἐπιθυμιῶν, οὐκ ἂν προςδεόμεθα φυσιολογίας. S.93.

[143] οὐθὲν ὄφελος ἦν τὴν κατ' ἀνθρώπους ἀσφάλειαν κατασκευάζεσθαι, τῶν ἄνωθεν ὑπόπτων καθεστώτων, καὶ τῶν ὑπὸ γῆς, καὶ ἁπλῶς τῶν ἐν τῷ ἀπείρῳ, τῆς ἀσφαλείας τῆς ἐξ ἀνθρώπων γινομένης μέχρι τινός. S.94.

δυνάμει τῇ ἐξαιρετικῇ, καὶ εὐπορίᾳ εἰλικρινεστάτη γίνεται ἡ ἐκ τῆς ἡσυχίας καὶ ἐκχωρήσεως τῶν πολλῶν ἀσφάλεια. S.94.

[144] ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ὥρισται, καὶ εὐπόριστός ἐστιν· ὁ δὲ ἐκ τῶν κενῶν δοξῶν, εἰς ἄπειρον ἐκπίπτει. S.94.

οὐκ ἐπαύξεται ἡ ἡδονὴ ἐν τῇ σαρκί, ἐπειδὰν ἅπαξ, τὸ κατ' ἔνδειαν ἀλγοῦν ἐξαιρεθῇ, ἀλλὰ μόνον ποικίλλεται. S.94.

τῆς δὲ διανοίας τὸ πέρας (τὸ κατὰ τὴν ἡδονὴν) ἀπεγέννησεν ἥ τε τούτων αὐτῶν *ἐκλόγησις* (καὶ τῶν ὁμογενῶν τούτοις,) ὅσα τοὺς μεγίστους φόβους παρεσκεύαζε τῇ διανοίᾳ. S.94.

[145] ὁ ἄπειρος χρόνος ἴσην ἔχει τὴν ἡδονὴν καὶ ὁ πεπερασμένος, ἐάν τις αὐτῆς τὰ πέρατα καταμετρίσῃ τῷ λογισμῷ. S.95.

ἡ μὲν σὰρξ ἀπέλαβε τὰ πέρατα τῆς ἡδονῆς, ἀπέραντον δὲ ἀπείρου πόθος χρόνου παρεσκεύασεν· ἡ δὲ διάνοια τοῦ τῆς σαρκὸς τέλους καὶ πέρατος λαβοῦσα τὸν ἐπιλογισμόν, καὶ τοὺς ὑπὲρ τοῦ αἰῶνος πόθους ἐκκλείσασα, τὸν παντελῆ βίον παρεσκεύασε, καὶ οὐθὲν ἔτι τοῦ ἀπείρου χρόνου προςεδεήθημεν. Ἀλλ' οὔτε ἔφυγε τὴν ἡδονήν, οὐδ' ἡνίκα τὴν ἐξαγωγὴν ἐκ τοῦ ζῆν τὰ πράγματα παρεσκεύαζεν, ὡς τελείαν λαβοῦσα τὴν τοῦ ἀρίστου βίου καταστροφήν. S.95.

[146] τὸ ὑφεστηκὸς δὲ τέλος δεῖ ἐπιλογίζεσθαι, κατὰ πᾶσαν τὴν ἐνάργειαν, ἐφ' ἣν τὰ δοξαζόμενα ἀνάγομεν· εἰ δὲ μή, πάντα ἀκρισίας, καὶ ταραχῆς ἔσται μεστά. S.95.

εἰ μάχῃ πάσαις ταῖς αἰσθήσεσιν, οὐχ ἕξεις οὐδ' ἃς ἂν αὐτῶν φῇς διεψεῦσθαι, πρὸς τὶ ποιούμενος τὴν ἀναγωγήν, κρίνῃς. S.95.

[1] Korruptele im Text

„Wenn sich alle Lust zusammenfände und mit der Zeit eine Geschlossenheit gewänne, wäre diese Verbindung ebenso [vollkommen][1] wie die hauptsächlichsten Teile der Natur und würden die Lustempfindungen nie voneinander verschieden sein." S.93.

„Es ist nicht möglich, die Furcht wegen der wichtigsten Dinge zu beseitigen, wenn man nicht weiß, welches das Wesen des Alls ist, sondern bei sich etwas von dem argwöhnt, was den Mythen entspricht. Daher ist es nicht möglich, ohne Physiologie zur reinen Lust zu gelangen." S.93[-94].

„Wenn uns nicht bange wäre wegen der Meteore und auch vor dem Tode, ob er uns vielleicht nicht doch etwas anginge, und wir außerdem die Grenzen der Schmerzen und der Begierden zu kennen vermöchten, dann brauchten wir keine Physiologie." S.93.

„Es nützt nichts, sich die Sicherheit gegenüber den Menschen zu schaffen, solange einen die Dinge da droben und die Dinge unter der Erde und überhaupt die Dinge im Unendlichen mißtrauisch machen. Denn die Sicherheit, die man vor den Menschen haben kann, besteht nur eine bestimmte Zeit." S.94.

„Dieselbe Sicherheit, die einem aus der Ruhe und aus der Zurückgezogenheit von der Menge erwächst, entsteht durch die Möglichkeit [durch eigene Mäßigung diejenigen Begierden, die nicht notwendig sind][1] zu vertreiben und durch die sehr einfache [und sehr leichte][1] Beschaffbarkeit [der notwendigen Dinge][1]." S.94.

„Der Reichtum der Natur ist begrenzt und leicht zu beschaffen; der aber, der leerem Wahn entspringt, geht ins Unendliche." S.94.

„Die Lust im Fleische steigert sich nicht mehr, wenn einmal der Schmerz, der in der Entbehrung liegt, beseitigt ist, sondern sie wird nur noch variiert." S.94.

„Den Höhepunkt des Denkens (was die Freude betrifft) bedeutet die *Ergründung* gerade dieser Fragen (und der mit diesen verwandten Fragen), die dem Denken die größten Ängste bereiten." S.94.

„Die unendliche Zeit birgt in sich dieselbe Lust wie die endliche, wenn man ihre Grenzen mit der nötigen Einsicht ermißt." S.95.

„Dem Fleisch sind zwar die Grenzen der Lust vorgeschrieben, aber das Verlangen nach der unendlichen Zeit hat sie ins Unendliche gerückt; der Verstand aber, der sich das Ziel und die Grenzen des Fleisches deutlich gemacht und die Wünsche betreffs der Ewigkeit ausgelöscht hat, hat uns das vollkommene Leben ermöglicht, und wir brauchen nicht mehr die unendliche Zeit. Und es flieht nicht die Lust, auch nicht, wenn die Umstände den Abschied vom Leben bewirken, das Ende des besten Lebens wie eine Vollendung hinnehmend." S.95.

„Das gesetzte Ziel muß man in aller Evidenz, auf die wir unsere Ansichten zurückführen, stets geistig vor Augen haben; wenn nicht, dann wird alles voll Unordnung und Unruhe sein." S.95.

„Wenn du alle sinnlichen Wahrnehmungen bekämpfst, wirst du nichts haben, wonach du dich bei der Beurteilung derjenigen von ihnen, die du für falsch erklärst, richten kannst." S.95.

---

[1] Erklärender Zusatz in Gassendis lateinischer Übersetzung

[148] εἰ μὴ παρὰ πάντα καιρὸν ἐπανοίσεις ἕκαστον τῶν πραττομένων ἐπὶ τὸ τέλος τῆς φύσεως, ἀλλὰ προκαταστρέψεις (εἴτε φυγὴν, εἴτε δίωξιν ποιούμενος) εἰς ἄλλό τι, οὐκ ἔσονταί σοι τοῖς λόγοις αἱ πράξεις ἀκόλουθοι. S.96.

[149] τῶν ἐπιθυμιῶν αἱ μέν εἰσι φυσικαὶ, καὶ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ φυσικαὶ [, καὶ] οὐκ ἀναγκαῖαι· αἱ δὲ οὔτε φυσικαὶ, οὔτε ἀναγκαῖαι, ἀλλὰ παρὰ κενὴν δόξαν γινόμεναι. S.96.

[148] ἡ αὐτὴ γνώμη θαῤῥεῖν τε ἐποίησεν ὑπὲρ τοῦ μηδὲν αἰώνιον εἶναι δεινὸν, μηδὲ πολυχρόνιον· καὶ τὴν ἐν αὐτοῖς τοῖς ὡρισμένοις ἀσφάλειαν φιλίας μάλιστα κατανοῆσαι συντελουμένην. S.97.

Folgende Stellen bilden die Ansicht Epikurs von der geistigen Natur, dem Staate. Der Vertrag, συνθήκη, ist ihm die Grundlage, und konsequent ist auch nur das συμφέρον, das Nützlichkeitsprinzip, der Zweck:

[150] τὸ τῆς φύσεως δίκαιον, ἔστι σύμβολον τοῦ συμφέροντος, εἰς τὸ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους, μηδὲ βλάπτεσθαι. S.97.

ὅσα τῶν ζώων μὴ ἐδύνατο συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα, μηδὲ βλάπτεσθαι, πρὸς ταῦτα οὐθέν ἐστιν οὐδὲ δίκαιον, οὐδὲ ἄδικον. ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἐδύνατο, ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν, μηδὲ βλάπτεσθαι. S.98.

οὐκ ἦν τὶ καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἐν *ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς,* καθ' ὁπηλίκους δή ποτε ἦν τόπους συνθήκη τὶς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν, μηδὲ βλάπτεσθαι. S.98.

[151] Ἡ *ἀδικία,* οὐ *καθ' ἑαυτὴν κακὸν* ἀλλ' ἐν τῷ κατὰ τὴν ὑποψίαν φόβῳ, εἰ μὴ λήσει τοὺς ὑπὲρ τῶν τοιούτων ἐφεστηκότας κολαστάς. . . . . μέχρι γὰρ καταστροφῆς ἄδηλον εἰ λήσει [sc. ὁ λαθρα τὶ ποιῶν.] S.98.

κατὰ μὲν τὸ κοινὸν, πᾶσι τὸ δίκαιον τὸ αὐτὸ, (συμφέρον γάρ τι ἦν τῇ πρὸς ἀλλήλους κοινωνίᾳ) *κατὰ δὲ τὸ ἴδιον χώρας,* καὶ *ὅσων δήποτε αἰτιῶν,* οὐ *πᾶσι συνέπεται τὸ αὐτὸ δίκαιον εἶναι.* S.98.

[152] τὸ μὲν ἐπιμαρτυρούμενον ὅτι συμφέρει ἐν ταῖς χρείαις τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας τῶν νομισθέντων εἶναι δικαίων, τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει, ἐὰν μὲν τὸ αὐτὸ πᾶσι γένηται. ἐὰν δὲ τὸ αὐτὸ μὲν θῆται τὶς, μὴ ἀποβαίνῃ δὲ κατὰ τὸ συμφέρον τῆς πρὸς ἀλλήλους κοινωνίας, οὐκέτι τοῦτο τὴν τοῦ δικαίου φύσιν ἔχει. S.99.

κἂν μεταπίπτῃ τὸ κατὰ τὸ δίκαιον συμφέρον, χρόνον δέ τινα εἰς τὴν πρόληψιν ἐναρμόττῃ, οὐδ' ἧττον ἐκεῖνον τὸν χρόνον ἦν δίκαιον, τοῖς μὴ φωναῖς κεναῖς ἑαυτοὺς συνταράττουσιν, ἀλλὰ πλεῖστα πράγματα βλέπουσιν. S.99.

[153] ἔνθα μὴ καινῶν γενομένων τῶν περιεστώτων πραγμάτων, ἀνεφάνη μὴ ἁρμόττοντα εἰς τὴν πρόληψιν τὰ νομισθέντα δίκαια ἐπ' αὐτῶν τῶν ἔργων, οὐκ ἦν ταῦτα δίκαια· ἔνθα *δὲ καινῶν γενομένων τῶν πραγμάτων, οὐκέτι συνέφερε τὰ*

„Wenn du nicht jederzeit all dein Tun auf das Ziel der Natur beziehst, sondern vorher kehrtmachst und (sei es fliehend, sei es etwas erstrebend) dich etwas anderm zuwendest, wird dein Tun mit deinen Worten nicht übereinstimmen." S.96.

„Von den Begierden sind die einen natürlich und notwendig, die andern natürlich [und] nicht notwendig, wieder andre weder natürlich noch notwendig, sondern Ausgeburten leeren Wahns." S.96.

„Dieselbe Erkenntnis, die uns mit der Zuversicht erfüllt, daß der Schrecken weder ewig noch lange Zeit währt, vermittelt uns die Einsicht, daß in unserer begrenzten Lebenszeit die Sicherheit der Freundschaft am verläßlichsten sei." S.97.

Folgende Stellen bilden die Ansicht Epikurs von der geistigen Natur, dem Staate. Der Vertrag, συνθήκη[1], ist ihm die Grundlage, und konsequent ist auch nur das συμφέρον[2], das Nützlichkeitsprinzip, der Zweck:

„Das natürliche Recht ist ein zum Zwecke des Nutzens getroffenes Übereinkommen, sich gegenseitig weder zu schaden noch schaden zu lassen." S.97.

„Für alle Lebewesen, die keine Verträge darüber abschließen konnten, sich gegenseitig weder zu schaden noch schaden zu lassen, gibt es weder Recht noch Unrecht. Ebenso aber ist es auch bei den Völkern, die die Verträge darüber nicht abschließen konnten oder wollten, sich weder zu schaden noch schaden zu lassen." S.98.

„*Gerechtigkeit ist nicht etwas an sich Seiendes*, sondern *im gegenseitigen Verkehr*, an welchem Ort auch immer, werde ein Vertrag abgeschlossen, sich weder zu schaden noch schaden zu lassen." S.98.

„Die *Ungerechtigkeit* ist nicht *an sich* ein *Übel*, sondern dies liegt in der argwöhnischen Furcht, ob sie den hierfür bestellten Gesetzeshütern verborgen bleiben wird. .... Denn ob er [d.h. der Gesetzesübertreter] bis zum Tode verborgen bleiben wird, ist ungewiß." S.98.

„*Allgemein gilt zwar* für *alle dasselbe Recht* (denn es ist etwas Nützliches in der gegenseitigen Gemeinschaft), *aus den speziellen Verhältnissen des Landes* und *allen möglichen andern Gründen* aber ergibt sich, daß *nicht für alle dasselbe Recht gilt*." S.98.

„Das, wovon sich herausstellt, daß es für die Bedürfnisse der gegenseitigen Gemeinschaft nützlich ist, das, was als gerecht angesehen wird, das hat das Wesen des Rechts, wenn für alle dasselbe gilt. Wenn aber einer dasselbe bestimmt, es aber nicht zum Vorteil der gegenseitigen Gemeinschaft ausschlägt, so hat dies nicht mehr das Wesen des Gerechten." S.99.

„Auch wenn der im Recht liegende Nutzen aufhört, er aber für eine gewisse Zeit der Vorstellung vom Recht entspricht, so war er nichtsdestoweniger zu jener Zeit Recht für die, die sich nicht durch leeres Geschwätz irremachen lassen, sondern auf sehr viele Dinge achten." S.99.

„Wo, ohne daß neue Umweltverhältnisse entstanden wären, das, was als Recht angesehen wird, sich in der Praxis als der Vorstellung vom Recht nicht entsprechend erweist, da ist dies kein Recht; wo *aber, wenn neue Verhältnisse entstanden* sind, *dasselbe*

[1] (synthēkē) – [2] (sympheron)

αὐτὰ δίκαια κείμενα, ἐνταῦθα δήποτε μὲν ἦν δίκαια ὅτε συνέφερεν εἰς τὴν πρὸς ἀλλήλους κοινωνίαν τῶν συμπολιτευομένων, ὕστερον δὲ οὐκ ἦν ἔτι δίκαια, ὅτε μὴ συνέφερεν. S.99.

[154] ὁ τὸ θαῤῥεῖν ἀπὸ τῶν ἔξωθεν ἄριστα συστησάμενος, οὗτος τὰ μὲν *δυνατὰ ὁμόφυλα κατεσκευάσατο· τὰ δὲ μὴ δυνατά*, καὶ *ἀλλόφυλα ἡγήσατο*. S.99.

Finis libri decimi Diogenis Laertii

Epicurus Herodoto

[37] πρῶτον μὲν οὖν, τὰ ὑποτεταγμένα τοῖς φθόγγοις [...] δεῖ εἰληφέναι, ὅπως ἂν τὰ δοξαζόμενα, ἢ ζητούμενα, ἢ ἀπορούμενα ἔχωμεν εἰς ὃ ἀνάγοντες ἐπικρίνειν, καὶ μὴ ἄκριτα πάντα ἡμῖν εἰς ἄπειρον ἀποδεικνύωσιν, ἢ κενοὺς φθόγγους ἔχωμεν. [38] ἀνάγκη γὰρ τὸ πρῶτον ἐννόημα καθ' ἕκαστον φθόγγον βλέπεσθαι, καὶ μηθὲν ἀποδείξεως προςδεῖσθαι, εἴπερ ἕξομεν τὸ ζητούμενον, ἢ ἀπορούμενον, καὶ δοξαζόμενον ἐφ' ὃ ἀνάξομεν. S.30 u. 31.

Es ist wichtig, daß Aristoteles in seiner „Metaphysik" dieselbe Bemerkung über die Stellung der Sprache zum Philosophieren macht. Da die alten Philosophen alle von Voraussetzungen des Bewußtseins, die Skeptiker nicht ausgenommen, beginnen, so bedarf es eines festen Haltes. Das sind dann die Vorstellungen, wie sie im allgemeinen Wissen vorhanden sind. Epikur als der Philosoph der Vorstellung ist hierin am genausten und bestimmt daher näher diese Bedingungen der Grundlage. Er ist auch am konsequentesten und vollendet ebenso wie die Skeptiker von der andern Seite die alte Philosophie.

[38] εἶτα κατὰ τὰς αἰσθήσεις δεῖ πάντα τηρεῖν, καὶ ἁπλῶς κατὰ τὰς παρούσας ἐπιβολάς, εἴτε διανοίας, εἴθ' ὁτουδήποτε τῶν κριτηρίων. ὁμοίως δὲ καὶ κατὰ τὰ ὑπάρχοντα πάθη, ὅπως ἂν καὶ τὸ Προςμενόμενον, καὶ τὸ Ἄδηλον ἔχωμεν οἷς σημειωσόμεθα. *ταῦτα δὲ διαλαβόντας συνορᾶν δεῖ περὶ τῶν ἀδήλων*. S.31.

[...] τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι, ἀδύνατον· περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες οἱ περὶ φύσεως [...]. Arist. Phys. I. cap. 4. Commentar. Collegii Coimbric. S[p].123[–125 = 187ᵃ 34–35].

[...] τρόπον μέν τινα ἐκ μὴ ὄντος ἁπλῶς γίνεται, τρόπον δὲ ἄλλον, ἐξ ὄντος ἀεί. τὸ γὰρ δυνάμει ὄν, ἐντελεχείᾳ δὲ μὴ ὄν, ἀνάγκη προϋπάρχειν λεγόμενον ἀμφοτέρως. Arist. de gen. et corr. l. I. cap. 3. Comment. Coll. Coimbr. S.26[= 317ᵇ 15–18].

geltende Recht nicht mehr nützt, da war es doch einst Recht, als es für die gegenseitige Gemeinschaft der Bürger nützlich war; später aber, als es nicht mehr nützlich war, war es kein Recht mehr." S.99.

„Wer aus den äußern Umständen so gut als möglich Selbstvertrauen zu gewinnen verstanden hat, der hat sich das *Mögliche verschafft*, wie etwas, *was ihm nicht fremd* ist, *das nicht Mögliche aber* als *etwas ihm Fremdes angesehen*." S.99.

Ende des zehnten Buches des Diogenes Laertius

Epikur an Herodot

„Zuerst nun müssen wir [. . .] erkennen, was den Worten zugrunde liegt, damit wir etwas haben, worauf wir die Meinungen oder Forschungen oder Zweifel zurückführen und woran wir sie prüfen können und uns nicht alles, ohne daß wir darüber ein Urteil haben, ins Unendliche entgleitet, oder wir bloß leere Worte haben. Denn es ist nötig, daß bei jedem Wort der ursprüngliche Sinn zu erkennen ist und keines Beweises bedarf, wenn wir etwas haben wollen, worauf wir die Forschungen oder Zweifel und Meinungen zurückführen können." S.30 u. 31.

Es ist wichtig, daß Aristoteles in seiner „Metaphysik" dieselbe Bemerkung über die Stellung der Sprache zum Philosophieren macht. Da die alten Philosophen alle von Voraussetzungen des Bewußtseins, die Skeptiker nicht ausgenommen, beginnen, so bedarf es eines festen Haltes. Das sind dann die Vorstellungen, wie sie im allgemeinen Wissen vorhanden sind. Epikur als der Philosoph der Vorstellung ist hierin am genausten und bestimmt daher näher diese Bedingungen der Grundlage. Er ist auch am konsequentesten und vollendet ebenso wie die Skeptiker von der andern Seite die alte Philosophie.

„Ferner müssen wir alles beobachten sowohl auf Grund der sinnlichen Wahrnehmungen als auch einfach auf Grund der Augenblickseingebungen, sei es des Denkens oder welches Kriteriums auch immer, ebenso aber auch auf Grund der vorhandenen Affekte, damit wir etwas haben, womit wir das zu Erwartende und das Unbekannte kennzeichnen können. *Ist dies aber geschehen, so muß man über das Unbekannte Überlegungen anstellen.*" S.31.

„[. . .] das Entstehen aus dem Nichtseienden ist unmöglich; diese Meinung teilen alle, die über die Natur schreiben [. . .]." Aristoteles. Physik I. Kap.4. Kommentar des [Jesuiten-]Kollegiums in Coimbra. S[p]. 123[-125].

„[. . .] in gewisser Weise entsteht etwas einfach aus Nichtseiendem, in andrer Weise aber immer aus Seiendem. Denn das potentiell Seiende, tatsächlich aber Nichtseiende, muß notwendigerweise früher da sein als auf beide Weise Benanntes." Aristoteles. Vom Werden und Vergehen. Buch I. Kap.3. Kommentar des Kollegiums in Coimbra. S.26.

[Diogen. Laert. X, 39] [...] τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν, οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. S.31.

[...] τὸ πᾶν ἐστι πῇ μὲν σῶμα, πῇ δὲ κενόν. [S.32.]

[40] [...] τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι συνκρίσεις, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. S.32.

[41] ταῦτα δέ ἐστιν *ἄτομα* καὶ ἀμετάβλητα, *εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι* [...]. S.[32-]33. [...] τὸ πᾶν, ἄπειρόν ἐστι. τὸ γὰρ πεπερασμένον, ἄκρον ἔχει [...]. S.33. [...] καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν, καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ. S.33. ([...] τὸ ἄπειρον ὑπερβαλεῖ καὶ φθερεῖ τὸ πεπερασμένον [...]. Aristot. Phys. lib. 3. c.5. C.C. [Sp.] 487[=204ᵇ 19-20]).

[Diogen. Laert. X, 42] [...] ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων (sc. τὰ ἄτομα). S.33[-34].

[43] κινοῦνταί τε συνεχῶς αἱ ἄτομοι, εἰς τὸν αἰῶνα. S.34.

[44] ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν ἀϊδίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν καὶ τοῦ κενοῦ. S.35.

[...] μηδὲ ποιότητα τινὰ περὶ τὰς ἀτόμους εἶναι, πλὴν σχήματος καὶ μεγέθους καὶ βάρους [...]. S.35. πᾶν τε μέγεθος μὴ εἶναι περὶ αὐτάς· οὐδέποτε γὰρ ἄτομον ὠφθῆναι αἰσθήσει. S.35. [45] [...] καὶ κόσμοι ἄπειροι εἰσὶν [...]. S.35. [46] [...] καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσὶ, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. S.36. τούτους [δὲ] τοὺς τύπους εἴδωλα προςαγορεύομεν. S.36. [48] πρός τε τούτοις, ὅτι ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει. καὶ γὰρ ῥεῦσις ἀπὸ τῶν σωμάτων ἐπιπολῆς συνεχὴς *οὐκ ἐπίδηλος σημειώσει*, ... S.37.

καὶ *ἄλλοι δὲ τρόποι τινὲς γεννητικοὶ τῶν τοιούτων φύσεων εἰσίν. οὐθὲν* γὰρ *τούτων ἀντιμαρτυρεῖ ταῖς αἰσθήσεσιν, ἂν βλέπῃ τὶς, τινὰ τρόπον τὰς ἐναργείας· ἵνα καὶ τὰς συμπαθείας ἀπὸ τῶν ἔξωθεν πρὸς ἡμᾶς ἀνοίσῃ*. S.38.

[49] *δεῖ δὲ καὶ νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾷν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι*. S.38.

[50] [...] πᾶσα μὲν φαντασία εἴτε διανοίᾳ, εἴτ' *αἰσθήσει καταλαμβανομένη, οὐ μέν τοι διαλαμβανομένη* (non judicata), ἐστὶν *ἀληθής*. τὸ δὲ ψεῦδος καὶ τὸ *διημαρτημένον*, εἴτε *μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ*, εἴτε καὶ *ἀντιμαρτυρηθῇ*, ἐν *τῷ προςδοξαζομένῳ* ἀεί ἐστιν, *κατὰ τὴν κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην μέν τινι φανταστικῇ ἐπιβολῇ*, διάληψιν δὲ ἔχουσαν καθ' *ἣν τὸ ψεῦδος γίνεται*. S.39.

[51] τὸ δὲ διημαρτημένον οὐκ ἂν ὑπῆρχεν, εἰ μὴ ἐλαμβάνομεν καὶ ἄλλην τινὰ κίνησιν ἐν ἡμῖν αὐτοῖς συνημμένην [μὲν], διάληψιν δὲ ἔχουσαν. S.39. κατὰ δὲ ταύτην [τὴν κίνησιν συνημμένην] τῇ φανταστικῇ ἐπιβολῇ, διάληψιν δὲ ἔχουσαν, ἐὰν μὲν μὴ ἐπιμαρτυρηθῇ, ἢ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ψεῦδος γίνεται· ἐὰν δὲ ἐπιμαρτυρηθῇ, ἢ μὴ ἀντιμαρτυρηθῇ, τὸ ἀληθές. S.[39-]40.

[Diogenes Laertius] „[...] das All war immer so, wie es jetzt ist, und wird immer so sein." S.31.

„[...] das All ist teils Körper, teils Leere." [S.32.]

„[...] von den Körpern sind die einen Zusammensetzungen, die andern das, woraus die Zusammensetzungen bestehen." S.32.

„Diese aber sind *unteilbar* und unveränderlich, *wenn nicht alles in das Nichts vergehen soll* [...]." S. [32–]33. „[...] das All ist unendlich. Denn was begrenzt ist, hat ein Äußerstes [...]." S.33. „[...] das All ist unendlich durch die Vielheit der Körper, durch die Größe des Leeren." S.33. („[...] das Unendliche wird überlegen sein und das Endliche vernichten [...]." Aristoteles. Physik, Buch 3. Kap. 5. K[ommentar des Kollegiums in] C[oimbra]. [Sp.] 487.)

[Diogenes Laertius] „[...] in ihren Gestaltunterschieden sind sie (d.h. die Atome) unbestimmbar." S.33[–34].

„Die Atome sind aber in steter Bewegung bis in alle Ewigkeit." S.34.

„Einen Anfang hierfür aber gibt es nicht, denn die Atome und das Leere sind von ewig her." S.35.

„[...] die Atome besäßen auch keine Qualität außer Gestalt, Größe und Schwere [...]." S.35. „Auch hätten sie nicht jede beliebige Größe; denn noch niemals sei ein Atom durch Sinneswahrnehmung erschaut worden." S.35. „[...] und es gibt unzählige Welten [...]." S.35. „Es gibt [...] auch Abdrücke von gleicher Gestalt wie die festen Körper, die weit feiner sind als das, was man wahrnehmen kann." S.36. „Diese Abdrücke [aber] nennen wir Abbilder." S.36. „Dazu kommt, daß die Abbilder in Gedankenschnelle entstehen. Denn das unablässige Abfließen von der Oberfläche der Körper *weist keine sichtbaren Zeichen auf*, ..." S.37.

„Es gibt aber auch *andere Entstehungsweisen derartiger Naturerscheinungen.* Denn *nichts von diesen widerspricht den sinnlichen Wahrnehmungen, wenn man auf das, was evident ist, in gewisser Weise achtet,* um *auch die Eindrücke von außen auf uns zu beziehen.*" S.38.

„Man muß aber auch annehmen, daß, wenn etwas von außen einströmt, wir die Formen sehen und begreifen." S.38.

„[...] jeder, sei es mit dem Verstand oder durch *sinnliche Wahrnehmung gewonnene,* jedoch *nicht beurteilte* (non judicata) Eindruck ist *wahr.* Die Täuschung aber und der *Irrtum,* ob er nun *nicht bestätigt* oder auch *widerlegt wird,* steckt immer in dem *Hinzugedachten infolge der Bewegung in uns selbst, die zwar mit einem gewissen Vorstellungsbemühen zusammenhängt,* aber eine eigene Auffassung hat, durch *die die Täuschung entsteht.*" S.39.

„Den Irrtum aber gäbe es nicht, wenn wir nicht auch noch eine gewisse andere Bewegung in uns selbst erfahren würden, die [mit dem Vorstellungsbemühen] zusammenhängt, aber eine eigene Auffassung hat." S.39. „Aber durch diese [innere Bewegung, die] mit dem Vorstellungsbemühen [zusammenhängt], aber eine eigene Auffassung hat, entsteht, wenn sie nicht bestätigt oder wenn sie widerlegt wird, die Täuschung; wenn sie aber bestätigt oder nicht widerlegt wird, die Wahrheit." S. [39–]40.

[52] ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ ἀκούειν γίνεται ῥεύματός τινος φερομένου ἀπὸ τοῦ φωνοῦντος etc. S.40.

[53] καὶ μὴν καὶ τὴν ὀσμὴν νομιστέον, (ὡς εἶπον κατὰ τὴν ἀκοὴν) . . . . S.41.

[54] *ποιότης δὲ πᾶσα αὐταῖς ἐνυπάρχουσα, καὶ ἰδία,* (sc. Atomis) *οἵας προειρημένας* (sc. magnitudo, figura, pondus)[1] ἐστὶ διανοεῖν, *μὴ μεταβάλλει, ὡς καὶ αἱ ἄτομοι μηδὲν μεταβάλλουσιν.* S.41.

[55] *ἀλλὰ μὴν οὐδὲ δεῖ νομίζειν πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν, ἵνα μὴ τὰ φαινόμενα ἀντιμαρτυρῇ. παραλλαγάς δέ τινας μεγεθῶν νομιστέον εἶναι·* βέλτιον γάρ, καὶ τούτου προσόντος, τὰ κατὰ τὰ πάθη, καὶ τὰς αἰσθήσεις γινόμενα ἀποδοθήσεται. S.[42–]43.

[56] πρὸς δὲ τούτοις οὐ δεῖ νομίζειν ἐν τῷ ὡρισμένῳ σώματι ἀπείρους ὄγκους εἶναι, οὐδ' ὁπηλικουσοῦν [...]. S.43.

[60] [...] ἔστι μίαν λαβεῖν φοράν, τὴν ἄνω νοουμένην εἰς ἄπειρον· καὶ μίαν τὴν κάτω [...]. S.45.

Siehe S.44 Schluß und Anfang Seite 45, wo eigentlich das atomistische Prinzip gebrochen und in die Atome selbst eine innre Notwendigkeit gelegt wird. Da sie irgendeine Größe haben, so muß es etwas Kleineres als sie geben. Dies sind die Teile, aus denen sie zusammengesetzt sind. Diese aber sind notwendig zusammen als eine κοινότης ἐνυπάρχουσα [X, 59]. Die Idealität wird so in die Atome selbst verlegt. Das Kleinste in ihnen ist nicht das Kleinste der Vorstellung, aber es hat Analogie damit, und es wird nichts Bestimmtes dabei gedacht. Die Notwendigkeit und Idealität, die ihnen zukömmt, ist selbst eine bloß fingierte, zufällige; ihnen selbst äußerlich. Erst damit ist das Prinzip der epikureischen Atomistik ausgesprochen, daß das Ideelle und Notwendige nur in sich selbst äußerlicher vorgestellter Form, in der Form des Atoms ist. So weit geht also die Konsequenz Epikurs.

[61] καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰσφέρωνται, μηδενὸς ἀντικόπτοντος. S.46.

Wie wir gesehn haben, daß das Notwendige, der Zusammenhang, die Unterscheidung in sich selbst in das Atom verlegt oder vielmehr ausgesprochen wird, daß die Idealität hier nur in dieser sich selbst äußerlichen Form vorhanden ist, so geschieht es auch in Beziehung der *Bewegung*, welche notwendig zur Sprache kommt, sobald die Bewegung der Atome mit der Bewegung der κατὰ τὰς συγκρίσεις Körper [X, 61], d.i. des *Konkreten* verglichen wird. Die Bewegung der Atome ist prinzipiell gegen diese

[1] Bemerkung von Marx

„Auch das Hören kommt zustande, wenn eine Strömung von dem ausgeht, was Töne etc. erzeugt." S. 40.

„Und auch vom Geruch muß man annehmen (wie ich vom Gehör gesagt habe)...." S. 41.

„*Jede Qualität, die ihnen innewohnt und eigen ist* (d.h. den Atomen), worunter die *vorgenannten* (sc. magnitudo, figura, pondus)[1] zu verstehen sind, ist *unveränderlich*, so wie *auch die Atome sich nicht verändern.*" S. 41.

„*Ferner darf man nicht glauben, daß jede Größe unter den Atomen vertreten sei, damit die Phänomene dem nicht widersprechen; aber einige Größenwechsel muß man annehmen.* Denn wenn dies so ist, werden sich auch die Vorgänge bei den Affekten und den sinnlichen Wahrnehmungen besser erklären lassen." S. [42–]43.

„Außerdem aber darf man nicht glauben, daß im begrenzten Körper zahllose Atome seien und in jeder beliebigen Größe [...]." S. 43.

„[...] muß man eine Bewegung annehmen, die man sich als nach oben ins Unendliche gehend denken muß, und eine, die nach unten geht [...]." S. 45.

Siehe S. 44 Schluß und Anfang Seite 45, wo eigentlich das atomistische Prinzip gebrochen und in die Atome selbst eine innre Notwendigkeit gelegt wird. Da sie irgendeine Größe haben, so muß es etwas Kleineres als sie geben. Dies sind die Teile, aus denen sie zusammengesetzt sind. Diese aber sind notwendig zusammen als eine κοινότης ἐνυπάρχουσα[2]. Die Idealität wird so in die Atome selbst verlegt. Das Kleinste in ihnen ist nicht das Kleinste der Vorstellung, aber es hat Analogie damit, und es wird nichts Bestimmtes dabei gedacht. Die Notwendigkeit und Idealität, die ihnen zukömmt, ist selbst eine bloß fingierte, zufällige; ihnen selbst äußerlich. Erst damit ist das Prinzip der epikureischen Atomistik ausgesprochen, daß das Ideelle und Notwendige nur in sich selbst äußerlicher vorgestellter Form, in der Form des Atoms ist. So weit geht also die Konsequenz Epikurs.

„Ferner müssen die Atome auch gleich schnell sein, wenn sie sich durch den leeren Raum bewegen, ohne auf Widerstand zu treffen." S. 46.

Wie wir gesehn haben, daß das Notwendige, der Zusammenhang, die Unterscheidung in sich selbst in das Atom verlegt oder vielmehr ausgesprochen wird, daß die Idealität hier nur in dieser sich selbst äußerlichen Form vorhanden ist, so geschieht es auch in Beziehung der *Bewegung*, welche notwendig zur Sprache kommt, sobald die Bewegung der Atome mit der Bewegung der κατὰ τὰς συγκρίσεις[3] Körper, d.i. des *Konkreten* verglichen wird. Die Bewegung der Atome ist prinzipiell gegen diese

[1] (d. h. Größe, Gestalt, Gewicht) (Bemerkung von Marx) – [2] (koinọtēs enhypạrchousa bestehende Gemeinsamkeit [zu betrachten] – [3] (katạ tas sygkrịseis) zusammengesetzten

absolut, d.i. alle empirischen Bedingungen sind in ihr aufgehoben, sie ist ideell. Überhaupt ist zur Entwicklung der epikureischen Philosophie und der ihr immanenten Dialektik wesentlich dies festzuhalten, daß, indem das Prinzip ein vorgestelltes, in der Form des Seins sich verhaltendes gegen die konkrete Welt ist, die Dialektik, das innere Wesen dieser ontologischen Bestimmungen, als einer in sich selbst nichtigen Form des Absoluten, nur so hervorbrechen kann, daß sie als unmittelbare in notwendige Kollision mit der konkreten Welt geraten und in ihrem spezifischen Verhalten zu derselben es offenbaren, wie sie nur die fingierte, sich selbst äußerliche Form ihrer Idealität sind und vielmehr nicht als Vorausgesetzte, sondern nur als Idealität des Konkreten sind. Ihre Bestimmungen selbst sind so an sich unwahre, sich aufhebende. Es wird nur der Begriff der Welt ausgesprochen, daß ihr Boden das Voraussetzungslose, das Nichts ist. Die epikureische Philosophie ist wichtig wegen der Naivetät, mit welcher die Konsequenzen ausgesprochen werden ohne die moderne Befangenheit.

[62] *ἀλλὰ μὴν καὶ μηδὲ κατὰ τὰς συγκρίσεις θᾶττον* ἑτέρα ἑτέρας ῥηθήσεται etc. S.46. [...] ῥητέον μόνον, *ὅτι πυκνὸν ἀντικόπτουσιν*, ἕως ἂν *ὑπὸ τὴν αἴσθησιν τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς γένηται.* τὸ γὰρ προσδοξαζόμενον περὶ τοῦ ἀοράτου, ὡς ἄρα καὶ οἱ διὰ λόγου θεωρητοὶ χρόνοι τὸ συνεχὲς τῆς φορᾶς ἕξουσιν, *οὐκ ἀληθές* ἐστιν ἐπὶ τῶν τοιούτων· ἐπεὶ τό γε *θεωρούμενον πᾶν, ἢ κατ' ἐπιβολὴν λαμβανόμενον τῇ διανοίᾳ, ἀληθές ἐστιν.* S.47.

Zu betrachten, woher das Prinzip der sinnlichen Gewißheit aufgehoben und welche abstrahierende Vorstellung als das wahre Kriterium aufgestellt wird.

[63] [...] ἡ ψυχὴ σῶμά ἐστι λεπτομερές, παρ' ὅλον τὸ ἄθροισμα (corpus) παρεσπαρμένον (diffusum) [...]. S.47.

Interessant ist hier wieder der spezifische Unterschied von Feuer und Luft gegen die Seele, um das Adäquate der Seele zum Körper zu beweisen, wo die Analogie angewandt, aber ebenso aufgehoben wird, was überhaupt die Methode des fingierenden Bewußtseins ist; so brechen alle konkreten Bestimmungen in sich selbst zusammen, und ein bloß eintöniges Echo ersetzt die Stelle der Entwicklung.

[63] καὶ μὴν καὶ ὅτι ἔχει ἡ *ψυχὴ* τῆς *αἰσθήσεως* τὴν πλείστην αἰτίαν, δεῖ κατέχειν. [64] οὐ μὴν εἰλήφει ἂν ταύτην, εἰ *μὴ ὑπὸ τοῦ λοιποῦ ἀθροίσματος ἐστεγάζετό* πως. τὸ δὲ *λοιπὸν ἄθροισμα* παρασκευάσαν *ἐκείνῃ* τὴν αἰτίαν ταύτην, *μετείληφε* καὶ αὐτὸ *τοιούτου συμπτώματος* παρ' ἐκείνης (οὐ μέντοι *πάντων*, ὧν ἐκείνῃ κέκτηται). διὸ ἀπαλλαγείσης τῆς ψυχῆς, οὐκ ἔχει τὴν αἴσθησιν. οὐ γὰρ *αὐτὸ*

absolut, d.i. alle empirischen Bedingungen sind in ihr aufgehoben, sie ist ideell. Überhaupt ist zur Entwicklung der epikureischen Philosophie und der ihr immanenten Dialektik wesentlich dies festzuhalten, daß, indem das Prinzip ein vorgestelltes, in der Form des Seins sich verhaltendes gegen die konkrete Welt ist, die Dialektik, das innere Wesen dieser ontologischen Bestimmungen, als einer in sich selbst nichtigen Form des Absoluten, nur so hervorbrechen kann, daß sie als unmittelbare in notwendige Kollision mit der konkreten Welt geraten und in ihrem spezifischen Verhalten zu derselben es offenbaren, wie sie nur die fingierte, sich selbst äußerliche Form ihrer Idealität sind und vielmehr nicht als Vorausgesetzte, sondern nur als Idealität des Konkreten sind. Ihre Bestimmungen selbst sind so an sich unwahre, sich aufhebende. Es wird nur der Begriff der Welt ausgesprochen, daß ihr Boden das Voraussetzungslose, das Nichts ist. Die epikureische Philosophie ist wichtig wegen der Naivetät, mit welcher die Konsequenzen ausgesprochen werden ohne die moderne Befangenheit.

„Aber *auch nicht einmal bei den zusammengesetzten Körpern* wird der eine *schneller* als der andre genannt werden können etc." S.46. „[...] man kann nur sagen, *daß sie häufig zurückprallen*, bis das *Kontinuierliche* der *Bewegung für die Sinne wahrnehmbar wird.* Denn das, was wir über das Unsichtbare vermuten, daß nämlich auch die durch Spekulation geschauten Zeiträume das Kontinuierliche der Bewegung enthalten dürften, ist bei derartigen Dingen *nicht wahr*, da nämlich nur *alles, was wirklich wahrgenommen oder auf einen Eindruck hin* durch das *Denken erfaßt wird, wahr ist.*" S.47.

Zu betrachten, woher das Prinzip der sinnlichen Gewißheit aufgehoben und welche abstrahierende Vorstellung als das wahre Kriterium aufgestellt wird.

„[...] die Seele ist ein aus winzigen Teilchen bestehender Körper, der über die ganze Körpermasse (corpus) verteilt (diffusum) ist [...]." S.47.

Interessant ist hier wieder der spezifische Unterschied von Feuer und Luft gegen die Seele, um das Adäquate der Seele zum Körper zu beweisen, wo die Analogie angewandt, aber ebenso aufgehoben wird, was überhaupt die Methode des fingierenden Bewußtseins ist; so brechen alle konkreten Bestimmungen in sich selbst zusammen, und ein bloß eintöniges Echo ersetzt die Stelle der Entwicklung.

„Ferner muß man festhalten, daß die *Seele* die Hauptursache der *sinnlichen Wahrnehmung* ist. Sie wäre dies nicht, wenn sie nicht *von der übrigen Körpermasse* gewissermaßen *umhüllt wäre.* Die *übrige Körpermasse* aber, die es *ihr* ermöglicht, diese Ursache zu sein, *erhält* von ihr auch selbst *Anteil* an einer *derartigen Eigenschaft* (jedoch nicht an allem, was jene besitzt). Deshalb hat sie, wenn die Seele entwichen ist,

ἐν ἑαυτῷ ταύτην ἐκέκτητο τὴν δύναμιν, ἀλλ' ἑτέρῳ ἅμα συγγεγενημένῳ αὐτῷ παρεσκεύαζεν, ὃ διὰ τῆς συντελεσθείσης περὶ αὐτῷ δυνάμεως, κατὰ τὴν κίνησιν σύμπτωμα αἰσθητικὸν εὐθὺς ἀποτελοῦν, ἑαυτῷ ἀπεδίδου κατὰ [δὲ] τὴν ὁμούρησιν (viciniam) *καὶ* συμπάθειαν, *κἀκείνῳ* [...]. S.48.

Wie wir gesehn, daß die Atome, abstrakt unter sich genommen, nichts andres sind als seiende, vorgestellte überhaupt, und erst in Kollision mit dem Konkreten ihre fingierte und daher in Widersprüche verwickelte Idealität entwickeln, so weisen sie nach, indem sie die eine Seite des Verhältnisses werden, d.h. indem an Gegenstände herangetreten wird, die an sich selbst das Prinzip und seine konkrete Welt tragen (das Lebendige, Seelenhafte, Organische), daß das Reich der Vorstellung einmal als frei, das andermal als die Erscheinung eines Ideellen gedacht wird. Diese Freiheit der Vorstellung ist also auch bloß eine gedachte, unmittelbare, fingierte, das in seiner wahren Form das Atomistische ist. Beide Bestimmungen können daher verwechselt werden, jedes für sich betrachtet ist dasselbe als das andre, aber auch gegeneinander müssen ihnen, je aus welcher Rücksicht betrachtet wird, dieselben Bestimmungen zugeschrieben werden; die Lösung ist daher wieder der Rückfall in die einfachste erste Bestimmung, daß das Reich der Vorstellung als ein *freies* fingiert wird. Indem dieser Rückfall hier an einer Totalität geschieht, an dem Vorgestellten, das wirklich an sich selbst das Ideelle hat und es selbst ist in seinem Sein, so ist hier das Atom gesetzt, wie es wirklich ist, in der Totalität seiner Widersprüche; zugleich tritt der Grund dieser Widersprüche hervor, die Vorstellung auch als das freie Ideelle fassen zu wollen, aber selbst nur vorstellend. Das Prinzip der absoluten Willkür erscheint daher hier mit all seinen Konsequenzen. In der untergeordnetsten Form ist dies an sich schon beim Atom der Fall. Indem es viele gibt, so hat das eine an sich selbst den Unterschied gegen die Vielheit, es ist also an sich ein Vieles. Es ist aber zugleich in der Bestimmung des Atoms, also ist das Viele in ihm notwendig und immanent ein Eines, es ist so, weil es ist. Allein es sollte eben in der Welt erklärt werden, wie sie aus einem Prinzip sich frei in Vieles auftut. Was gelöst werden soll, ist also unterstellt, das Atom selbst ist das, was erklärt werden soll. Der Unterschied der Idealität kömmt dann erst durch Vergleichung hinein, für sich sind beide Seiten in derselben Bestimmung, und die Idealität selbst wird wieder darin gesetzt, daß diese vielen Atome äußerlich sich verbinden, daß sie die Prinzipien dieser Zusammensetzungen sind. Prinzip dieser Zusammensetzung ist also das ursprünglich in sich grundlos Zusammengesetzte, d.h. die Erklärung ist das Erklärte selbst, das in die Weite und in den Nebel der

keine sinnliche Wahrnehmung mehr. Denn *sie hatte diese Fähigkeit* nicht *selbst in sich*, sondern *vermittelte sie einem andern zugleich mit ihr entstandnen Wesen*, das dank der *bei ihm erreichten Fähigkeit*, entsprechend *der jeweiligen Erregung, sofort eine sinnliche Wahrnehmung zu erzeugen*, wegen der Nachbarschaft (vicinia) und Mitempfindung sowohl sich als auch jener *daran Anteil gab* [...]." S.48.

Wie wir gesehn, daß die Atome, abstrakt unter sich genommen, nichts andres sind als seiende, vorgestellte überhaupt, und erst in Kollision mit dem Konkreten ihre fingierte und daher in Widersprüche verwickelte Idealität entwickeln, so weisen sie nach, indem sie die eine Seite des Verhältnisses werden, d.h. indem an Gegenstände herangetreten wird, die an sich selbst das Prinzip und seine konkrete Welt tragen (das Lebendige, Seelenhafte, Organische), daß das Reich der Vorstellung einmal als frei, das andermal als die Erscheinung eines Ideellen gedacht wird. Diese Freiheit der Vorstellung ist also auch bloß eine gedachte, unmittelbare, fingierte, das in seiner wahren Form das Atomistische ist. Beide Bestimmungen können daher verwechselt werden, jedes für sich betrachtet ist dasselbe als das andre, aber auch gegeneinander müssen ihnen, je aus welcher Rücksicht betrachtet wird, dieselben Bestimmungen zugeschrieben werden; die Lösung ist daher wieder der Rückfall in die einfachste erste Bestimmung, daß das Reich der Vorstellung als ein *freies* fingiert wird. Indem dieser Rückfall hier an einer Totalität geschieht, an dem Vorgestellten, das wirklich an sich selbst das Ideelle hat und es selbst ist in seinem Sein, so ist hier das Atom gesetzt, wie es wirklich ist, in der Totalität seiner Widersprüche; zugleich tritt der Grund dieser Widersprüche hervor, die Vorstellung auch als das freie Ideelle fassen zu wollen, aber selbst nur vorstellend. Das Prinzip der absoluten Willkür erscheint daher hier mit all seinen Konsequenzen. In der untergeordnetsten Form ist dies an sich schon beim Atom der Fall. Indem es viele gibt, so hat das eine an sich selbst den Unterschied gegen die Vielheit, es ist also an sich ein Vieles. Es ist aber zugleich in der Bestimmung des Atoms, also ist das Viele in ihm notwendig und immanent ein Eines, es ist so, weil es ist. Allein es sollte eben in der Welt erklärt werden, wie sie aus einem Prinzip sich frei in Vieles auftut. Was gelöst werden soll, ist also unterstellt, das Atom selbst ist das, was erklärt werden soll. Der Unterschied der Idealität kömmt dann erst durch Vergleichung hinein, für sich sind beide Seiten in derselben Bestimmung, und die Idealität selbst wird wieder darin gesetzt, daß diese vielen Atome äußerlich sich verbinden, daß sie die Prinzipien dieser Zusammensetzungen sind. Prinzip dieser Zusammensetzung ist also das ursprünglich in sich grundlos Zusammengesetzte, d.h. die Erklärung ist das Erklärte selbst, das in die Weite und in den Nebel der

fingierenden Abstraktion gestoßen ist. Wie gesagt, in seiner Totalität tritt dies erst bei der Betrachtung des Organischen hervor.

Zu bemerken ist, daß, wie die Seele etc. untergeht, nur einer zufälligen Mixtur ihr Dasein verdankt, damit überhaupt ausgesprochen ist *die Zufälligkeit aller dieser Vorstellungen*, z. B. Seele etc., die, wie sie im gewöhnlichen Bewußtsein keine Notwendigkeit haben, bei Epikur auch als *zufällige Zustände substantiiert* werden, die als gegeben aufgefaßt, deren Notwendigkeit, die Notwendigkeit ihrer Existenz, nicht nur nicht bewiesen, sondern im Gegenteil als nicht beweisbar, als nur mögliche bekannt werden. Das Verharrende dagegen ist das freie Sein der Vorstellung, das erstens das ansichseiende Freie überhaupt, zweitens aber als der Gedanke der Freiheit des Vorgestellten eine Lüge und Fiktion, daher ein in sich selbst inkonsequentes Ding, ein Schattenbild ist, eine Gaukelei. Es ist vielmehr die Forderung der konkreten Bestimmungen der Seele etc. als immanenter Gedanke. Das Verharrende und das Große des Epikur ist, daß er den Zuständen keinen Vorzug vor den Vorstellungen gibt und sie ebensowenig zu retten sucht. Das Prinzip der Philosophie bei Epikur ist, die Welt und den Gedanken als denkbar, als möglich nachzuweisen; sein Beweis und das Prinzip, woraus dies nachgewiesen und wohin zurückgeführt wird, ist wieder die für sich seiende[1] Möglichkeit selbst, deren natürlicher Ausdruck das Atom, deren geistiger der Zufall und die Willkür ist. Näher zu betrachten ist, wie Seele und Körper alle Bestimmungen austauschen und jedes dasselbe ist wie das andre im schlechten Sinne, daß überhaupt weder eine noch die andre Seite begriffsmäßig bestimmt ist. S. 48 Schluß und S. 49 Anfang [X, 65–66]: Epikur steht darin über den Skeptikern, daß bei ihm nicht nur die Zustände und Vorstellungen in nichts zurückgeführt, sondern daß ihre Aufnahme, das Denken über sie und das Räsonieren über ihre Existenz, das von einem Festen beginnt, ebenfalls ein nur Mögliches ist.

[67] *καθ' ἑαυτὸ γὰρ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ ἀσώματον, πλὴν τοῦ κενοῦ.* (Das Unkörperliche denkt die Vorstellung nicht: ihre Vorstellung davon ist das Leere und leer.) τὸ δὲ κενὸν, οὔτε ποιῆσαι, οὔτε παθεῖν δύναται, ἀλλὰ κίνησιν μόνον δι' ἑαυτοῦ τοῖς σώμασι παρέχεται. S. 49. Ὡς θ' οἱ λέγοντες ἀσώματον εἶναι τὴν ψυχὴν, ματαιάζουσιν. S. [49–]50.

Die Stelle S. 50 und Anfang 51 [X, 69] zu untersuchen, wo Epikur über die Bestimmungen der konkreten Körper spricht und das Atomistische umzustoßen scheint, indem er sagt:

[1] „für sich seiende" in der Handschrift anscheinend gestrichen

fingierenden Abstraktion gestoßen ist. Wie gesagt, in seiner Totalität tritt dies erst bei der Betrachtung des Organischen hervor.

Zu bemerken ist, daß, wie die Seele etc. untergeht, nur einer zufälligen Mixtur ihr Dasein verdankt, damit überhaupt ausgesprochen ist *die Zufälligkeit aller dieser Vorstellungen*, z. B. Seele etc., die, wie sie im gewöhnlichen Bewußtsein keine Notwendigkeit haben, bei Epikur auch als *zufällige Zustände substantiiert* werden, die als gegeben aufgefaßt, deren Notwendigkeit, die Notwendigkeit ihrer Existenz, nicht nur nicht bewiesen, sondern im Gegenteil als nicht beweisbar, als nur mögliche bekannt werden. Das Verharrende dagegen ist das freie Sein der Vorstellung, das erstens das ansichseiende Freie überhaupt, zweitens aber als der Gedanke der Freiheit des Vorgestellten eine Lüge und Fiktion, daher ein in sich selbst inkonsequentes Ding, ein Schattenbild ist, eine Gaukelei. Es ist vielmehr die Forderung der konkreten Bestimmungen der Seele etc. als immanenter Gedanke. Das Verharrende und das Große des Epikur ist, daß er den Zuständen keinen Vorzug vor den Vorstellungen gibt und sie ebensowenig zu retten sucht. Das Prinzip der Philosophie bei Epikur ist, die Welt und den Gedanken als denkbar, als möglich nachzuweisen; sein Beweis und das Prinzip, woraus dies nachgewiesen und wohin zurückgeführt wird, ist wieder die für sich seiende[1] Möglichkeit selbst, deren natürlicher Ausdruck das Atom, deren geistiger der Zufall und die Willkür ist. Näher zu betrachten ist, wie Seele und Körper alle Bestimmungen austauschen und jedes dasselbe ist wie das andre im schlechten Sinne, daß überhaupt weder eine noch die andre Seite begriffsmäßig bestimmt ist. S. 48 Schluß und S. 49 Anfang: Epikur steht darin über den Skeptikern, daß bei ihm nicht nur die Zustände und Vorstellungen in nichts zurückgeführt, sondern daß ihre Aufnahme, das Denken über sie und das Räsonieren über ihre Existenz, das von einem Festen beginnt, ebenfalls ein nur Mögliches ist.

„*Das Unkörperliche denkt die Vorstellung nicht: ihre Vorstellung davon ist das Leere und leer.*[2] Der leere Raum aber kann weder handeln noch leiden, sondern ermöglicht durch sein Dasein nur den Körpern eine Bewegung." S. 49. „So schwatzen die, die sagen, die Seele sei unkörperlich." S. [49–]50.

Die Stelle S. 50 und Anfang 51 zu untersuchen, wo Epikur über die Bestimmungen der konkreten Körper spricht und das Atomistische umzustoßen scheint, indem er sagt:

[1] „für sich seiende" in der Handschrift anscheinend gestrichen – [2] Paraphrase des ersten Satzes des Zitates von Marx, vgl. S. 40

[69] [...] ὡς τὸ ὅλον σῶμα, καθ' ὅλου ἐκ τούτων πάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἰδίαν· οὐχ οἷόν τι μὲν συμπεφορημένον· ὥσπερ ὅταν ἐξ αὐτῶν τῶν ὄγκων μεῖζον ἄθροισμα συστῇ ... ἀλλὰ μόνον, ὡς λέγω, ἐκ τούτων ἁπάντων τὴν ἑαυτοῦ φύσιν ἔχον ἰδίαν. καὶ ἐπιβολὰς μὲν ἔχοντα ἰδίας πάντα ταῦτά ἐστι, καὶ διαλήψεις· συμπαρακολουθοῦντος δὲ τοῦ ἀθρόου, καὶ οὐδαμῇ ἀποσχιζομένου, ἀλλὰ κατὰ τὴν ἀθρόαν ἔννοιαν τοῦ σώματος κατηγορίαν εἰληφότος. S. 50 u. 51.

[70] καὶ μὴν καὶ τοῖς σώμασι *συμπίπτει* πολλάκις καὶ *οὐκ ἴδια* παρακολουθεῖν, ὧν μέντοι ἀόρατα ἦν τινα, καὶ ἀσώματα. ὥστε δὴ κατὰ τὴν πλείστην φορὰν, τούτῳ τῷ ὀνόματι χρώμενοι, φανερὰ ποιοῦμεν τὰ συμπτώματα, οὔτε τὴν τοῦ ὅλου φύσιν ἔχειν, ἣν συλλαβόντες καὶ τὸ ἀθρόον σῶμα προςαγορεύομεν· οὔτε τὴν [τῶν] ἰδίων παρακολουθούντων, ὧν ἄνευ, σῶμα οὐ δυνατὸν νοεῖσθαι. S. 51.

[71] [...] ὅπερ καὶ φαίνεται συμπτώματα ταῦτα, κατὰ τὰ σώματα νομιστέον, καὶ οὐκ ἰδίως παρακολουθοῦντα, οὐδ' αὖ φύσεως καθ' ἑαυτὰ τάγμα ἔχοντα· ἀλλ' ὃν τρόπον αὐτὴ ἡ αἴσθησις τὴν ἰδιότητα ποιεῖ, θεωρεῖται. S. 52.

Daß die Repulsion mit dem Gesetze des Atoms, dem Ausbeugen von der graden Linie gesetzt sei, hat Epikur auf das bestimmteste im Bewußtsein. Daß dies nicht in dem oberflächlichen Sinn zu nehmen, als wenn die Atome nur so in ihrer Bewegung sich treffen können, spricht Lucretius wenigstens aus. Nachdem er in der oben zitierten Stelle gesagt:

Ohne dies clinamen atomi sei weder: „offensus natus, nec plaga creata" [II, 223], heißt es bald darauf:

> „Denique si semper *motus connectitur omnis,*
> Et *vetere exoritur semper novus ordine certo*
> Nec *declinando* faciunt primordia motus
> Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
> Ex infinito ne caussam caussa sequatur:
> Libera" etc.
>
> v. 251 sqq. l. II.

Hier ist eine andere Bewegung statuiert, in der sich die Atome treffen können, als die durch das clinamen bewirkte. Ferner ist sie bestimmt als das absolut Deterministische, also Aufheben des Selbst, so daß jede Bestimmung ihr Dasein in ihrem unmittelbaren Anderssein, dem Aufgehobensein, was gegen das Atom die grade Linie ist, findet. Erst aus dem clinamen

„[...] daß der ganze Körper überhaupt aus all dem sein spezifisches Wesen erhält; nicht als ob er eine Zusammensetzung hieraus wäre, wie z.B. wenn aus den Atomansammlungen selbst ein größeres Gebilde entstanden ist... sondern nur, wie gesagt, daß er aus all dem sein spezifisches Wesen erhält. Und alle diese erfordern spezifische Erwägungen und Beurteilungen, wobei aber stets das Ganze gesehen und keineswegs getrennt werden darf, sondern als Ganzes begriffen, die Bezeichnung Körper erhält." S.50 u. 51.

„Ferner *begegnen* den Körpern oft auch *nicht spezifische* Akzidenzien, unter denen allerdings einige unsichtbar und unkörperlich sind. Damit machen wir denn, indem wir dieses Wort so verwenden, wie es am häufigsten gebraucht wird, deutlich, daß die Akzidenzien weder die Natur des Ganzen haben, die wir als Ganzes zusammengefaßt Körper nennen, noch die [der] spezifischen Qualitäten, ohne die ein Körper undenkbar ist." S.51.

„[...] man muß sie für das halten, als was sie erscheinen, nämlich als zufällige Attribute des Körpers, die den Körper aber weder selbst begleiten, noch auch die Funktion eines selbständigen Wesens haben; sondern man sieht sie so, wie die sinnliche Wahrnehmung selbst ihre Eigenart erscheinen läßt." S.52.

Daß die Repulsion mit dem Gesetze des Atoms, dem Ausbeugen von der graden Linie gesetzt sei, hat Epikur auf das bestimmteste im Bewußtsein. Daß dies nicht in dem oberflächlichen Sinn zu nehmen, als wenn die Atome nur so in ihrer Bewegung sich treffen können, spricht Lucretius wenigstens aus. Nachdem er in der oben zitierten Stelle gesagt:

Ohne dies clinamen atomi[1] sei weder: „offensus natus, nec plaga creata"[2], heißt es bald darauf:

> „Endlich, wenn immer *sich schließt die Kette der ganzen Bewegung*
> Und *an den früheren Ring sich der neue unweigerlich anreiht*,
> Und die Atome nicht *weichen vom Lote* und dadurch bewirken
> Jener Bewegung Beginn, die des Schicksals Bande zertrümmert,
> Das sonst lückenlos schließt die unendliche Ursachenkette:
> Freiheit" etc.
>
> V. 251 ff. Buch II.

Hier ist eine andere Bewegung statuiert, in der sich die Atome treffen können, als die durch das clinamen bewirkte. Ferner ist sie bestimmt als das absolut Deterministische, also Aufheben des Selbst, so daß jede Bestimmung ihr Dasein in ihrem unmittelbaren Anderssein, dem Aufgehobensein, was gegen das Atom die grade Linie ist, findet. Erst aus dem clinamen

[1] Ausbeugen des Atoms – [2] „Begegnung noch Stoß möglich"

geht die selbstische Bewegung hervor, die Beziehung, die ihre Bestimmtheit als Bestimmtheit ihres Selbst und nicht eine andre hat.

Lukrez mag diese Ausführung aus Epikur geschöpft haben oder nicht. Dies tut nichts zur Sache. Was sich in der Entwicklung der Repulsion ergeben, daß das Atom als die unmittelbare Form des Begriffs sich nur in der unmittelbaren Begriffslosigkeit vergegenständlicht, dasselbe gilt von dem philosophischen Bewußtsein, dem dieses Prinzip sein Wesen ist.

Dies dient zugleich zur Rechtfertigung, wenn ich eine total verschiedne Einteilung von der des Epikur getroffen habe.

geht die selbstische Bewegung hervor, die Beziehung, die ihre Bestimmtheit als Bestimmtheit ihres Selbst und nicht eine andre hat.

Lukrez mag diese Ausführung aus Epikur geschöpft haben oder nicht. Dies tut nichts zur Sache. Was sich in der Entwicklung der Repulsion ergeben, daß das Atom als die unmittelbare Form des Begriffs sich nur in der unmittelbaren Begriffslosigkeit vergegenständlicht, dasselbe gilt von dem philosophischen Bewußtsein, dem dieses Prinzip sein Wesen ist.

Dies dient zugleich zur Rechtfertigung, wenn ich eine total verschiedne Einteilung von der des Epikur getroffen habe.

Epikureische Philosophie

ZWEITES HEFT

I. Diogenes Laertius liber decimus. II. Sextus Empiricus. III. Plutarchus de eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit[10]

I. Diogenes Laertius liber decimus. Commentarii Gassendi

Epicurus Herodoto. Continuatio

[72] τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥσπερ καὶ τὰ λοιπὰ ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν, *ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς τῶν βλεπομένων παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις·* ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνάργημα, καθ' ὃ τὸν *πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον* ἀναφωνοῦμεν .... *ἀναλογιστέον.* καὶ οὔτε διαλέκτους, ὡς βελτίστους μεταληπτέον, ἀλλ' *αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις* κατ' αὐτοῦ χρηστέον· *οὔτ' ἄλλο τὶ κατ' αὐτοῦ κατηγορητέον, ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ἰδιώματι τούτῳ·* ... ἀλλὰ μόνον ὡς συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τούτῳ καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον. [73] *καὶ γὰρ τοῦτο οὐκ ἀποδείξεως προςδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ· ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν, καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν, ὡσαύτως δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις, καὶ κινήσεσι, καὶ στάσεσιν,* ἴδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοοῦντες καθὸ χρόνον ὀνομάζομεν. S.52 u. 53. [...] πάλιν διαλύεσθαι πάντα [...]. S.53.

δῆλον οὖν ὡς καὶ φθαρτούς φησι τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν· φησὶ δὲ καὶ ἐν ἄλλοις. S.53.

[74] *ἔτι δὲ καὶ τοὺς κόσμους οὔτε ἐξ ἀνάγκης δεῖ νομίζειν ἕνα σχηματισμὸν ἔχοντας, ἀλλὰ καὶ διαφόρους αὐτούς.* S.53.

οὐδὲ γὰρ τὰ ζῶα εἶναι ἐξ ἀνάγκης ἀποκριθέντα ἀπὸ τοῦ ἀπείρου, οὐδὲ προσπεπτωκότα ἀπὸ τοῦ οὐρανοῦ. [...] [75] .... *ὑποληπτέον καὶ τὴν φύσιν πολλὰ καὶ παντοῖα ὑπὸ τῶν αὐτῶν τῶν πραγμάτων διδαχθῆναί τε καὶ ἀναγκασθῆναι· Τὸν δὲ λογισμὸν τὰ ὑπὸ ταύτης παρεγγυηθέντα, καὶ ὕστερον ἐξακριβοῦν καὶ προςεξευρίσκειν,* ἐν μέν τισι θᾶττον, ἐν δέ τισι βραδύτερον· καὶ ἐν μέν τισι κατὰ μείζους χρόνους τοῦτο ἀποπεραίνειν, ἐν δέ τισι κατ' ἐλάττους. S.[53-]54.

Siehe Seite 54 Schluß und S.55 Anfang, wo über die ἀρχαὶ τῶν ὀνομάτων gesprochen wird [X, 75-76].

Epikureische Philosophie

ZWEITES HEFT

I. Diogenes Laertius. Zehntes Buch. II. Sextus Empiricus. III. Plutarch. Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann

I. Diogenes Laertius. Zehntes Buch. Kommentiert von Gassendi

Epikur an Herodot. Fortsetzung

„Die Zeit ist nämlich nicht zu untersuchen wie die übrigen Dinge, die wir an dem Zugrundeliegenden untersuchen, *indem wir sie auf die Vorstellungen von den Dingen beziehen, die wir vor Augen haben;* sondern die Energie selbst ist *festzuhalten,* nach welcher wir die *Zeit lang* oder *kurz* nennen.... Und man darf weder neue Bezeichnungen einführen, als wären sie besser, sondern muß *die dafür vorhandenen* gebrauchen; *noch darf man etwas anderes über sie aussagen, als habe es dasselbe Wesen wie dieses Idiom,*.... sondern nur, wie wir das diesem Eigne verbinden und messen, ist hauptsächlich zu überlegen. Denn *auch das bedarf keines Beweises, sondern nur der Überlegung, daß wir es mit den Tagen* und *Nächten und deren Teilen verbinden, ebenso aber auch mit den Affekten und dem Freisein von Affekten,* mit *Bewegung* und *Stillstand,* wobei wir als ein diesen eigenes Merkmal wiederum eben das betrachten, was wir Zeit nennen." S.52 u. 53. „[...] alles löst sich wieder auf [...]." S.53.

„Daraus erhellt, daß er [d. h. Epikur] *die Welten* auch *für vergänglich erklärt, da sich ihre Teile verändern.* Er sagt dies aber auch an anderen Stellen." S.53.

„Außerdem aber darf man auch nicht meinen, daß die Welten notwendigerweise ein und dieselbe Gestalt haben, sondern muß annehmen, *daß sie auch verschiedengestaltig sind."* S.53.

„Denn weder seien *die Lebewesen notwendigerweise* vom *Unendlichen getrennt,* noch vom Himmel gefallen. ....*man muß begreifen, daß auch die Natur in vielem und sehr verschiednem der Belehrung und dem Zwang der Dinge folgt; das Denken aber das ihm von ihr Übermittelte in der Folge präzisiert und noch manches dazu ermittelt,* bei manchem schneller, bei anderm langsamer, und daß es hierfür manchmal mehr, manchmal weniger Zeit braucht." S. [53–]54.

Siehe Seite 54 Schluß und S.55 Anfang, wo über die ἀρχαὶ τῶν ὀνομάτων[1] gesprochen wird.

---

[1] (archai ton onomatōn) Herkunft der Bezeichnungen

[76] *καὶ μὴν καὶ ἐν τοῖς μετεώροις, φορὰν καὶ τροπὴν, καὶ ἔκλειψιν, καὶ* [*ἀνατολὴν, καὶ*] *δύσιν, καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις, μήτε λειτουργοῦντος τινὸς νομίζειν δεῖ γενέσθαι, καὶ διατάττοντος, ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος*

(hier ist das zu vergleichen, was Simplicius vom Anaxagoras über den die Welt ordnenden νοῦς sagt),

μετὰ ἀφθαρσίας· [77] (οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι, καὶ *φροντίδες, καὶ ὀργαί, καὶ χάριτες μακαριότητι, ἀλλ'* ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ *προσδεήσει* τῶν πλησίον *ταῦτα γίνεται.*) μήτε αὖ *λυπηροῦ* ἅμα τούτου, καὶ *ἀνεστραμμένου* τὸ *τὴν μακαριότητα κεκτημένον κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν· ἀλλὰ πᾶν τὸ σέμνωμα τηρεῖν, κατὰ πάντα ὀνόματα φερόμενα ἐπὶ τὰς τοιαύτας ἐννοίας, ἐξ ὧν μηδ' ὑπεναντίαι γίνωνται τῷ σεμνώματι δόξαι.* εἰ δὲ μή, τὸν *μέγιστον τάραχον ἐν ταῖς ψυχαῖς αὐτὴ ὑπεναντιότης παρασκευάσει. ὅθε δὴ καὶ τὰς ἐξ ἀρχῆς ἐναπολήψεις τῶν συστροφῶν τούτων ἐν τῇ τοῦ κόσμου γενέσει δεῖ δοξάζειν, καὶ τὴν ἀνάγκην ταύτην καὶ περίοδον συντελεῖσαι.* S. 55 u. 56.

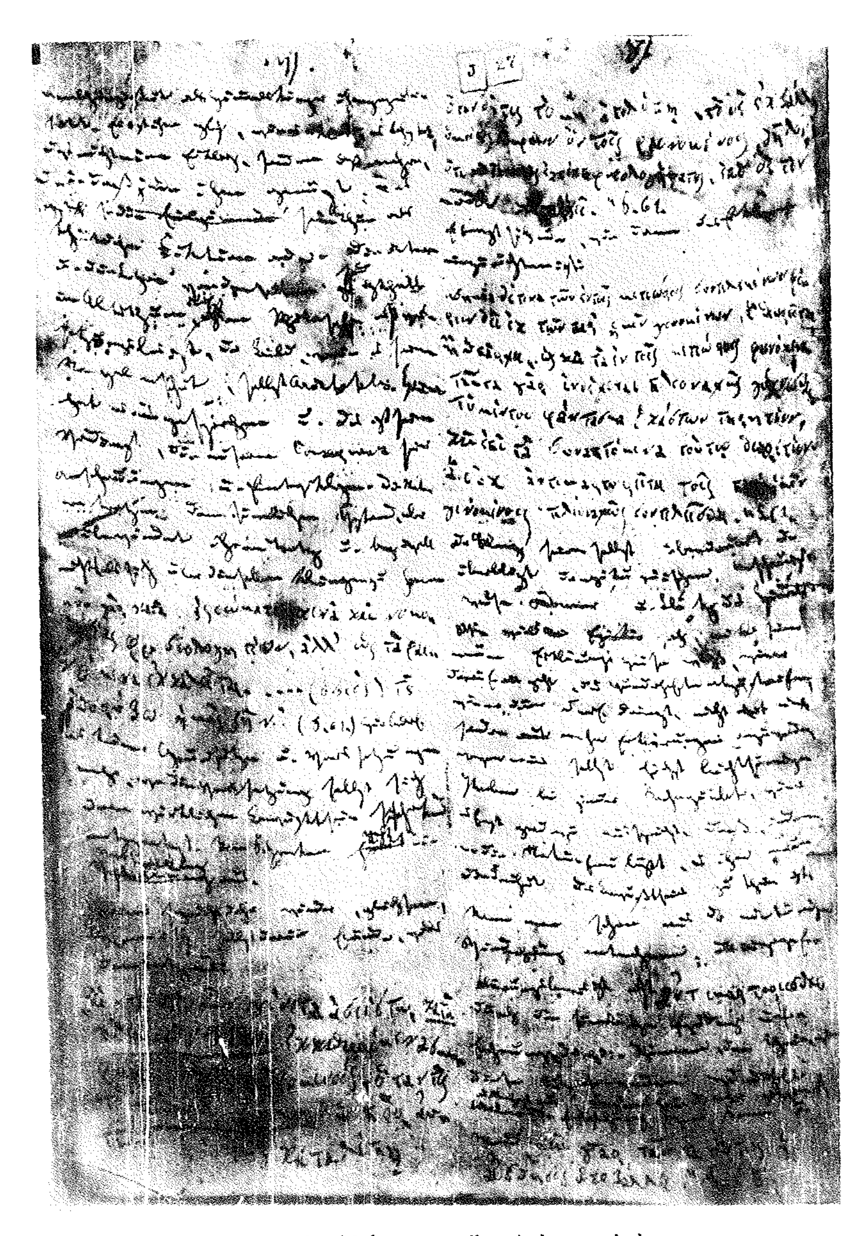
Hier das Prinzip des Denkbaren, um die Freiheit des Selbstbewußtseins einerseits zu behaupten, anderseits dem Gott die Freiheit von jeder Determination zuzuschreiben.

[78] [...] τὸ *μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων* γνώσει, ... ἐν *τῷ μάλιστα* τινὲς *φύσεις αἱ θεωρούμεναι κατὰ τὰ μετέωρα ταυτὶ,* καὶ ὅσα συγγενῆ πως τούτοις *ἀκριβοῦν, κατὰ τό,* [εἶναι μὲν ἐν τοῖς τοιούτοις τὸ πλεοναχῶς,] καί τὸ ἐνδεχομένως, καὶ τὸ *ἄλλως* πως ἔχειν· (esse [...] id, quod pluribus modis fieri dicitur, et non uno modo necesse contingere; et posse alio quoque modo se habere) *ἀλλ' ἁπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ* καὶ *μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων, ἢ τάραχον μηθέν·* καὶ *γὰρ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἐστὶν, ἁπλῶς εἶναι.* S. 56.

Epikur spricht sich ferner S. 56 u. 57 [= X, 79–80] gegen das stupende bloße Anstaunen der Himmelskörper als einem beschränkenden, Furcht einflößenden aus: er macht die absolute Freiheit des Geistes geltend.

[80] [...] ἢ *οὐ δεῖ νομίζειν τὴν ὑπὲρ τούτων ἀκρίβειαν χρείαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει. ὥστε παραθεωροῦντας ποσαχῶς παρ' ἡμῖν τὸ ὅμοιον γίνεται, αἰτιολογητέον ὑπέρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντὸς τοῦ ἀδήλου.* S. 57.

[81] *ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν, ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν,* ὅτι *τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται* ἐν *τῷ* τὰ μακάριά τε δοξάζειν, καὶ ἄφθαρτα εἶναι, *καὶ ὑπεναντίας ἅμα ἔχειν τούτοις καὶ βουλήσεις καὶ πράξεις, καὶ πάθη. καὶ ἐν τῷ αἰώνιόν τι δεινὸν προσδοκᾷν καὶ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους,*



Seite aus den Heften zur epikureischen, stoischen
und skeptischen Philosophie (Zweites Heft)

„*Was die Meteore betrifft, muß man glauben, daß in ihnen Bewegung und Lage und Eklipsis* und [Aufgang und] *Untergang und diesen Verwandtes nicht entsteht, indem einer regiert* und *anordnet* oder *angeordnet hat*, der *zugleich alle Seligkeit*"

(hier ist das zu vergleichen, was Simplicius vom Anaxagoras über den die Welt ordnenden νοῦς[1] sagt)

„*neben der Unzerstörbarkeit besäße* (denn nicht stimmen Handlungen und *Sorgen* und *Zorn* und Gunst *mit der Seligkeit* überein, sondern, der Schwäche, der Furcht und dem *Bedürfnis* am meisten verwandt, *geschehen sie*). Noch ist, da dies zugleich *beschwerlich* ist und [zur Seligkeit][2] *in Widerspruch steht*, zu meinen, daß das *Wesen, das die Seligkeit erworben hat, willkürlich diesen Bewegungen sich unterzieht;* sondern *man muß vielmehr seine ganze Erhabenheit wahren, indem man sich einer Ausdrucksweise bedient, die zu solchen Vorstellungen führt, aus denen keine der Erhabenheit entgegengesetzten Meinungen entstehen*. Stimmt man nun hiermit nicht überein: *so bereitet dieser Gegensatz selbst* die *größte Verwirrung den Seelen. Daher* muß man *denn annehmen, daß bei der Entstehung der Welt sowohl die ursprüngliche Eingliederung dieser Zusammenballungen als auch diese Zwangsläufigkeit und Periodizität der Bewegungen entstanden sind.*" S.55 u. 56.

Hier das Prinzip des Denkbaren, um die Freiheit des Selbstbewußtseins einerseits zu behaupten, anderseits dem Gott die Freiheit von jeder Determination zuzuschreiben.

„[...] daß das *Beseligende in der Erkenntnis der Meteore,* ..... *besonders* in *der genauen Erforschung* [liegt], welcher Art *die Naturen sind, die bei unseren Meteoren beobachtet werden,* und was diesen irgendwie verwandt ist *nach dem* Grundsatz: [Es gibt hierbei das ‚auf mehrfache Weise sein'], das ‚möglicherweise sein' und das ‚irgendwie *anders* sein';[3] vielmehr *ist absolute Norm, daß nichts einer unzerstörbaren* und *seligen Natur zukommen kann, was Gefahr hervorbringe, was die Ataraxie störe. Das Bewußtsein muß fassen, daß dies ein absolutes Gesetz ist.*" S.56.

Epikur spricht sich ferner S. 56 u. 57 gegen das stupende bloße Anstaunen der Himmelskörper als einem beschränkenden, Furcht einflößenden aus: er macht die absolute Freiheit des Geistes geltend.

„[...] *fern muß man sich halten von dem Vorurteil, als sei die Forschung über jene Gegenstände nicht gründlich und subtil genug, soweit sie nur auf unsere Ataraxie und Glückseligkeit hinzielt. Daher müssen wir, indem wir darauf achten, wie oft bei uns das Gleiche geschieht, über die Meteore und alles Unbekannte Forschungen anstellen.*" S.57.

„*Zu diesem allen ist das hinzuzudenken*, daß *die größte Verwirrung den menschlichen Seelen* dadurch entsteht, *daß sie* glauben, es gäbe Wesen, die selig und unzerstörbar sind, und *diese hätten gleichzeitig derartigen Eigenschaften entgegengesetzte Wünsche, Handlungen* und *Affekte, und daß sie gewissermaßen eine ewige Pein*

[1] (noûs) Nous – [2] „zur Seligkeit" kommentierender Zusatz in Gassendis lateinischer Übersetzung – [3] in der Handschrift folgt hier nach dem Semikolon der Satzteil nochmals in der lateinischen Übersetzung Gassendis

(καὶ κατὰ ταύτην μὲν ἀναισθησίαν τὴν ἐν τῷ τεθνάναι φοβουμένους, ὥσπερ ὄντας καὶ ἔτι αὐτοὺς) καὶ ἐν τῷ μὴ δόξαις ὀρθαῖς ἴσχειν, ... ὥστε μὴ ὁρίζοντας τὶ ὄντως δεινὸν, τὴν ἴσην, ἢ καὶ ἐπιτεταμένην ταραχὴν λαμβάνειν, τῷ εἶναι, ἃ ἐδόξαζον ταῦτα. [82] ἡ δὲ *ἀταραξία τῷ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι* ... S.[57–]58.
ὅθεν τοῖς πᾶσι προσεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, κατὰ μὲν τὸ κοινὸν, ταῖς κοιναῖς· κατὰ δὲ τὸ ἴδιον, ταῖς ἰδίαις, καὶ πάσῃ τῇ παρούσῃ καθ' ἕκαστον τῶν κριτηρίων ἐναργείᾳ. S.58.

Epicurus Pythoclei

Epikur wiederholt im Beginn seiner Abhandlung über die Meteore als Zweck dieser γνώσεως die ἀταραξία und die πίστις βεβαία, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν [X, 85]. Allein die Betrachtung dieser Himmelskörper unterscheidet sich auch wesentlich von der andern Wissenschaft:

[86] [...] μήτε *ὁμοίαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν*, ἢ τοῖς περὶ *βίων* λόγοις, ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν, οἷον, ὅτι *τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφὴς* (*quod* τὸ κενὸν)[1] *φύσις ἐστὶν*, ἢ *ὅτι ἄτομα στοιχεῖα*, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, ἢ ὅσα *μοναχὴν* ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν (quaecumque uno tantum modo rebus apparentibus congruunt)[2]. *ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει, ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν* ἔχει καὶ *τῆς γενέσεως αἰτίαν*, καὶ *τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν*. S.60 u. 61.

Wichtig ist es für die ganze Vorstellungsweise Epikurs, daß die zölestischen Körper als ein Jenseits der Sinne nicht auf denselben Grad von Evidenz Anspruch machen können wie die übrige moralische und sinnliche Welt. Bei ihnen tritt Epikurs Lehre von der disjunctio praktisch ein, daß es kein aut aut gebe, daß also die innere Determination geleugnet wird und das Prinzip des Denkbaren, des Vorstellbaren, des Zufalls, der abstrakten Identitas und Freiheit sich als das, was sie ist, manifestiert, als das Bestimmungslose, das eben deswegen von einer ihm äußerlichen Reflexion bestimmt wird. Es zeigt sich hier, daß die Methode des fingierenden, vorstellenden Bewußtseins sich nur mit ihrem eignen Schatten schlägt; was der Schatten ist, hängt davon ab, wie er gesehn wird, wie das Spiegelnde sich aus ihm in sich zurückreflektiert. Wie bei dem Organischen an sich, versubstantiiert, der Widerspruch der atomistischen Anschauung hervor-

---

[1] Bemerkung von Marx – [2] den in Klammern eingefügten Satzteil entnahm Marx der dem Gassendischen Text beigegebenen lateinischen Übersetzung

erwarten und Verdacht schöpfen nach den Mythen (und auf Grund des Empfindungslosseins im Tode fürchten, es einst auch zu sein) und daß sie sich nicht von richtigen Vorstellungen leiten lassen, ... so daß sie, wenn sie dem Schrecklichen keine Grenzen setzen, die gleiche oder noch gesteigerte Unruhe erfahren, als wäre das, was sie sich vorgestellt haben, wirklich. Die *Ataraxie* aber bedeutet, *sich von all dem frei gemacht zu haben...*" S. [57–]58.

„*Daher muß man auf alle Dinge achten, die wir vor uns haben, und auf die sinnlichen Wahrnehmungen*, beim Gemeinsamen auf die gemeinsamen, beim Eigenen auf die eigenen, und auf die ganze bei jedem einzelnen Kriterium vorhandene Evidenz." S.58.

Epikur an Pythokles

Epikur wiederholt im Beginn seiner Abhandlung über die Meteore als Zweck dieser γνώσεως[1] die ἀταραξία und die πίστις βεβαία, καθάπερ καὶ ἐπὶ τῶν λοιπῶν[2]. Allein die Betrachtung dieser Himmelskörper unterscheidet sich auch wesentlich von der andern Wissenschaft:

„[...] noch darf man *auf alles dieselbe Theorie anwenden* wie in der *Ethik* oder bei der Klärung der anderen physischen Probleme, z.B. daß *das All aus Körpern und unkörperlicher*" (*quod* τὸ κενὸν)[3] „*Natur besteht* oder *daß es unteilbare Elemente* gibt und dergleichen, wo nur eine *einzige* Erklärung den Phänomenen entspricht[4]. *Denn dies findet bei den Meteoren nicht statt. Diese* haben *keine einfache Ursache der Entstehung* und *mehr als eine Kategorie des Wesens, welche den Wahrnehmungen entspricht.*" S.60 u. 61.

Wichtig ist es für die ganze Vorstellungsweise Epikurs, daß die zölestischen Körper als ein Jenseits der Sinne nicht auf denselben Grad von Evidenz Anspruch machen können wie die übrige moralische und sinnliche Welt. Bei ihnen tritt Epikurs Lehre von der disjunctio[5] praktisch ein, daß es kein aut aut[6] gebe, daß also die innere Determination geleugnet wird und das Prinzip des Denkbaren, des Vorstellbaren, des Zufalls, der abstrakten Identitas und Freiheit sich als das, was sie ist, manifestiert, als das Bestimmungslose, das eben deswegen von einer ihm äußerlichen Reflexion bestimmt wird. Es zeigt sich hier, daß die Methode des fingierenden, vorstellenden Bewußtseins sich nur mit ihrem eignen Schatten schlägt; was der Schatten ist, hängt davon ab, wie er gesehn wird, wie das Spiegelnde sich aus ihm in sich zurückreflektiert. Wie bei dem Organischen an sich, versubstantiiert, der Widerspruch der atomistischen Anschauung hervor-

[1] (gnōseōs) Erkennens – [2] Ataraxie und die feste Zuversicht wie es auch bei allem andern der Fall ist – [3] (*quod* to kenon) *das ist* der leere Raum (Bemerkung von Marx) – [4] in der Handschrift folgt hier in runden Klammern der letzte Satzteil in Gassendis lateinischer Übersetzung – [5] ausschließenden Urteil – [6] entweder – oder

bricht, so gesteht das philosophierende Bewußtsein jetzt, wo der Gegenstand selbst in die *Form* der sinnlichen Gewißheit und des vorstellenden Verstandes tritt, ein, was es treibt. Wie dort das *vorgestellte Prinzip und seine Anwendung sich als eins vergegenständlicht* finden und die Widersprüche dadurch zu den Waffen gerufen werden als ein Widerstreit der substantiierten Vorstellungen selbst, so bricht hier, wo der Gegenstand gleichsam über den menschlichen Köpfen hängt, wo er durch die Selbständigkeit, durch die sinnliche Unabhängigkeit und mysteriöse Ferne seiner Existenz das Bewußtsein herausfordert, – so bricht hier das Bewußtsein in ein Bekenntnis seines Treibens und Tuns aus, es schaut an, was es tut, Vorstellungen, die in ihm präexistieren, zur Verständlichkeit herabzurufen und als sein Eigentum zu vindizieren, wie sein ganzes Tun nur das Kämpfen mit der Ferne ist, die wie ein Bann das ganze Altertum umstrickt, wie es nur die Möglichkeit, den Zufall zu seinem Prinzip hat und eine Tautologie zwischen sich und seinem Objekt auf irgendeine Art zu bewerkstelligen sucht, so gesteht es dies, sobald diese Ferne in gegenständlicher Unabhängigkeit als Himmelskörper ihm gegenübertritt. Es ist ihm gleich, wie es erklärt; es behauptet, daß nicht eine Erklärung, sondern daß mehre, d.i. daß jede ihm genügt; es gesteht so sein Tun als tätige Fiktion ein. Die Meteore und die Lehre von denselben sind deshalb im Altertum überhaupt, dessen Philosophie nicht voraussetzungslos ist, das Bild, worin es seinen Mangel anschaut, selbst Aristoteles. Epikur hat es ausgesprochen, und das ist sein Verdienst, die eiserne Konsequenz seiner Anschauungen und Entwicklungen. Die Meteore trotzen dem sinnlichen Verstand; aber er überwindet ihren Trotz und will nichts, als sich über dieselben klingen zu hören.

[86] οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα κενὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται. .... [87] (ὁ βίος) τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν. S.61.

Hier bedarf es keiner Grundsätze und Voraussetzungen mehr, wo die Voraussetzung selbst sich dem wirklichen Bewußtsein schreckend entgegensetzt. In Schrecken geht die Vorstellung aus.

Epikur spricht daher wieder, gleichsam, als wenn er sich selbst darin fände, wieder den Satz aus:

[87] πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως *κατὰ πλεοναχὸν τρόπον* ἐκκαθαιρόμενα συμφώνως τοῖς φαινομένοις, ὅταν τὶς τὸ *πιθανολογούμενον* ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ. ὅταν δέ τις τὸ μὲν ἀπολίπῃ, τὸ δὲ ἐκβάλῃ, ὁμοίως σύμφωνον ὂν τοῖς φαινομένοις, δῆλον, ὅτι καὶ ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταῤῥεῖ. S.61.

bricht, so gesteht das philosophierende Bewußtsein jetzt, wo der Gegenstand selbst in die *Form* der sinnlichen Gewißheit und des vorstellenden Verstandes tritt, ein, was es treibt. Wie dort das *vorgestellte Prinzip und seine Anwendung sich als eins vergegenständlicht* finden und die Widersprüche dadurch zu den Waffen gerufen werden als ein Widerstreit der substantiierten Vorstellungen selbst, so bricht hier, wo der Gegenstand gleichsam über den menschlichen Köpfen hängt, wo er durch die Selbständigkeit, durch die sinnliche Unabhängigkeit und mysteriöse Ferne seiner Existenz das Bewußtsein herausfordert, – so bricht hier das Bewußtsein in ein Bekenntnis seines Treibens und Tuns aus, es schaut an, was es tut, Vorstellungen, die in ihm präexistieren, zur Verständlichkeit herabzurufen und als sein Eigentum zu vindizieren, wie sein ganzes Tun nur das Kämpfen mit der Ferne ist, die wie ein Bann das ganze Altertum umstrickt, wie es nur die Möglichkeit, den Zufall zu seinem Prinzip hat und eine Tautologie zwischen sich und seinem Objekt auf irgendeine Art zu bewerkstelligen sucht, so gesteht es dies, sobald diese Ferne in gegenständlicher Unabhängigkeit als Himmelskörper ihm gegenübertritt. Es ist ihm gleich, wie es erklärt; es behauptet, daß nicht eine Erklärung, sondern daß mehre, d.i. daß jede ihm genügt; es gesteht so sein Tun als tätige Fiktion ein. Die Meteore und die Lehre von denselben sind deshalb im Altertum überhaupt, dessen Philosophie nicht voraussetzungslos ist, das Bild, worin es seinen Mangel anschaut, selbst Aristoteles. Epikur hat es ausgesprochen, und das ist sein Verdienst, die eiserne Konsequenz seiner Anschauungen und Entwicklungen. Die Meteore trotzen dem sinnlichen Verstand, aber er überwindet ihren Trotz und will nichts, als sich über dieselben klingen zu hören.

„Denn nicht nach leeren Axiomen und Gesetzen ist die Physiologie zu betreiben, sondern wie es die Phänomene erfordern. .... (das Leben [erfordert]), daß wir ohne Verwirrung leben." S.61.

Hier bedarf es keiner Grundsätze und Voraussetzungen mehr, wo die Voraussetzung selbst sich dem wirklichen Bewußtsein schreckend entgegensetzt. In Schrecken geht die Vorstellung aus.

Epikur spricht daher wieder, gleichsam, als wenn er sich selbst darin fände, wieder den Satz aus:

„Alles geschieht also, sobald man es unbeirrbar *auf verschiedene Weise* erklärt, in Übereinstimmung mit den Phänomenen, wenn man, was man über sie *glaubhaft festgestellt hat*, entsprechend gelten läßt. Wenn man aber das eine gelten läßt, das andere aber, obwohl es gleichfalls mit den Phänomenen in Übereinstimmung steht, verwirft, so überschreitet man offen die Grenzen der Physiologie und wirft sich dem Mythos in die Arme." S.61.

Es fragt sich nun, wie dann das Erklären einzurichten ist:

[87] σημεῖα δέ τινα τῶν ἐν τοῖς μετεώροις συντελουμένων φέρειν δεῖ ἐκ τῶν παρ' ἡμῖν γινομένων, ἃ θεωρεῖται, ἢ ὑπάρχει ὡς καὶ τὰ ἐν τοῖς μετεώροις φαινόμενα. ταῦτα γὰρ ἐνδέχεται πλεοναχῶς γενέσθαι. [88] τὸ μέντοι φάντασμα ἑκάστων τηρητέον, καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον. ἃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι. S.61.

Der Klang seiner selbst überdonnert oder überblitzt der epikureischen Anschauungsweise Donner und Blitz des Himmels. Wieviel Epikur sich mit[1] seiner neuen Erklärungsweise weiß, wie er darauf ausgeht, das Wunderhafte abzustreifen, wie er immer darauf dringt, nicht eine, sondern mehre Erklärungen anzuwenden, wovon er uns selbst höchst leichtsinnige Proben bei jeder Sache gibt, wie er es fast gradezu ausspricht, daß, indem er die Natur frei läßt, es ihm nur um die Freiheit des Bewußtseins zu tun ist, kann man schon aus der eintönigen Wiederholung entnehmen. Der einzige Erklärungsbeweis ist, nicht ἀντιμαρτυρεῖσθαι [88] durch die sinnliche Evidenz und Erfahrung, durch die Phänomene, den Schein, wie es überhaupt nur um den Schein der Natur zu tun ist. Diese Sätze werden wiederholt.

Über die Entstehung von Sonne und Mond:

[90] καὶ γὰρ ταῦτα οὕτως ἡ αἴσθησις ὑποβάλλει. S.63.

Über die Größe der Sonne und Gestirne:

[91] [...] καὶ τὰ *παρ' ἡμῖν* ... *κατὰ τὴν αἴσθησιν θεωρεῖται.* S.63.

Über Auf- und Untergang der Gestirne:

[92] οὐδὲν γὰρ τῶν φαινομένων ἀντιμαρτυρεῖ. S.64.

Über die Tropen der Sonne und des Mondes:

[93] πάντα γὰρ [τὰ] τοιαῦτα, καὶ τὰ τούτοις συγγενῆ, οὐθὲν τῶν ἐναργημάτων διαφωνεῖ, ἐάν τις ἀεὶ ἐπὶ τῶν τοιούτων μερῶν ἐχόμενος τοῦ δυνατοῦ εἰς τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις ἕκαστον τούτων δύνηται ἀπάγειν, μὴ φοβούμενος τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνητείας. S.[64–]65.

Über Ab- und Zunahme des Mondlichtes:

[94] [...] καὶ κατὰ *πάντας τρόπους*, καθ' οὓς καὶ τὰ παρ' ἡμῖν φαινόμενα ἐκκαλεῖται εἰς τὰς τούτου τοῦ εἴδους ἀποδώσεις, *ἐὰν μή τις τὸν μοναχὸν τρόπον κατηγαπηκώς*, τοὺς *ἄλλους κενῶς ἀποδοκιμάζῃ, ἤτε θεωρητικῶς τὶ δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι μὴ δύναιτο*, καὶ *διὰ τοῦτο ἀδύνατα θεωρεῖν ἐπιθυμοῖ.* S.65.

---

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

Es fragt sich nun, wie dann das Erklären einzurichten ist:

„Gewisse Anzeichen für die Vorgänge bei den Meteoren aber kann man aus den Vorgängen bei uns entnehmen, die sich beobachten lassen oder vorhanden sind, ebenso wie die Phänomene bei den Meteoren. Denn diese können sich auf mehrfache Weise vollziehen. Doch muß man die Erscheinung eines jeden Dings beobachten und außerdem auch noch das, was damit zusammenhängt, erklären. Dem wird nicht widersprochen durch das, was bei uns geschieht, daß es auf vielfache Weise geschieht." S.61.

Der Klang seiner selbst überdonnert oder überblitzt der epikureischen Anschauungsweise Donner und Blitz des Himmels. Wieviel Epikur sich mit[1] seiner neuen Erklärungsweise weiß, wie er darauf ausgeht, das Wunderhafte abzustreifen, wie er immer darauf dringt, nicht eine, sondern mehre Erklärungen anzuwenden, wovon er uns selbst höchst leichtsinnige Proben bei jeder Sache gibt, wie er es fast gradezu ausspricht, daß, indem er die Natur frei läßt, es ihm nur um die Freiheit des Bewußtseins zu tun ist, kann man schon aus der eintönigen Wiederholung entnehmen. Der einzige Erklärungsbeweis ist, nicht ἀντιμαρτυρεῖσθαι[2] durch die sinnliche Evidenz und Erfahrung, durch die Phänomene, den Schein, wie es überhaupt nur um den Schein der Natur zu tun ist. Diese Sätze werden wiederholt.

Über die Entstehung von Sonne und Mond:

„Denn auch dies gibt uns in dieser Weise die sinnliche Wahrnehmung ein." S.63.

Über die Größe der Sonne und Gestirne:

„[...] auch die Erscheinungen *bei uns sehen wir ..., wie wir sie wahrnehmen*." S.63.

Über Auf- und Untergang der Gestirne:

„Denn von den Phänomenen widerspricht nichts." S.64.

Über die Tropen der Sonne und des Mondes:

„Denn all das und was damit verwandt ist, widerspricht keiner der evidenten Erscheinungen, wenn man sich immer bei derartigen Teilfragen an das Mögliche hält und jede einzelne von ihnen mit den Phänomenen in Übereinstimmung zu bringen vermag, ohne Angst vor den sklavischen Kunststücken der Astrologen." S. [64–]65.

Über Ab- und Zunahme des Mondlichtes:

„[...] und auf *alle Arten und Weisen*, mit denen auch die Phänomene bei uns zur Erklärung dieses Problems auffordern, *wenn man nicht, in eine einzige Erklärungsweise verliebt*, die *andern leichtfertig verwirft, oder auch nicht zu sehen vermag, was einem Menschen zu erkennen möglich ist*, und *deswegen Unmögliches zu erkennen trachtet*." S.65.

---

[1] Nicht eindeutig zu entziffern – [2] (antimartyreisthai) widerlegt zu werden

Über die species vultus im Monde:

[95] [...] *ὅσοι πάντη ἂν τρόποι θεωροῖντο τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις κεκτημένοι.* [96] *ἐπὶ πάντων* γὰρ τῶν μετεώρων τὴν τοιαύτην ἰχνεύειν ὁδὸν προσθετέον. *Ἢν γάρ τις μαχόμενος ᾖ τοῖς ἐναργήμασιν, οὐδέποτε δυνήσεται ἀταραξίας γνησίου μεταλαβεῖν.* S. 66.

Besonders die Verbannung einer göttlichen, teleologischen Wirksamkeit in der Stelle über den ordo periodicus, wo es rein hervortritt, daß das Erklären bloß ein Sichvernehmen des Bewußtseins und das Sachliche vorgespiegelt ist:

[97] [...] *καθάπερ ἔνια καὶ παρ' ἡμῖν* τῶν τυχόντων *γίνεται, λαμβανέσθω, καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προσαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρείσθω, καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι.* ὡς, εἰ τοῦτο μὴ πραχθήσεται, ἅπασα ἡ περὶ τῶν μετεώρων αἰτιολογία ματαία ἔσται, καθάπερ τισὶν ἤδη ἐγίνετο οὐ δυνατοῦ τρόπου ἐφαψαμένοις, *εἰς δὲ τὸ μάταιον ἐκπέσουσι τῷ καθ' ἕνα τρόπον μόνον οἴεσθαι* γίνεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας *τοὺς κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐκβάλλειν,* **εἴς τε** τὸ ἀδιανόητον φερομένοις, *καὶ τὰ φαινόμενα, ἃ δεῖ,* σημεῖα ἀποδέχεσθαι μὴ δυναμένοις, μήτε διανοουμένοις σὺν θεῷ χαίρειν. S. [66–]67.

Dieselben Betrachtungen wiederholen sich oft fast wörtlich:

Über die wechselnde Länge von Tag und Nacht, bei den μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν παραλλάττοντα, S. 67 [= X, 98],
bei den ἐπισημασίαι, S. 67 [= X, 98],
bei der Genesis der νέφη, S. 68 [= X, 99],
der βρονταί [S. 68 = X, 100], der ἀστραπαί, S. 69 [= X, 101]; so sagt er bei dem κεραυνός [= X, 103]:

[104] καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας *ἐνδέχεται κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι,* μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω· ἀπέσται δέ, ἐάν *τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν,* περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται. S. 70.

Nachdem er viele Erklärungen der σεισμοί, terrae motus [X, 105], beigebracht, wird wie immer hinzugefügt:

[106] *καὶ κατ' ἄλλους* [δὲ] *τρόπους* etc. S. 71.

Über die Kometen (S. 75.):

[112] καὶ κατ' ἄλλους πλείονας πρόπους τοῦτο δυνατὸν συντελεῖσθαι, ἐάν τις δύνηται τὸ σύμφωνον τοῖς φαινομένοις συλλογίζεσθαι.

Über die species vultus[1] im Monde:

„[...] *überhaupt auf jede Art und Weise, die als mit den Phänomenen in Übereinstimmung stehend betrachtet wird.* Denn bei *allen* Meteoren muß man diesen Weg einschlagen, ist hinzuzufügen. *Denn wenn einer dem, was evident ist, widerstreitet, wird er niemals echter Ataraxie teilhaftig werden können.*" S.66.

Besonders die Verbannung einer göttlichen, teleologischen Wirksamkeit in der Stelle über den ordo periodicus[2], wo es rein hervortritt, daß das Erklären bloß ein Sichvernehmen des Bewußtseins und das Sachliche vorgespiegelt ist:

„[...] *muß angesehen werden* wie *etwas Übliches, was auch bei uns* geschieht, und *die Gottheit braucht hierfür gar nicht bemüht zu werden,* sondern *soll von Leistungen frei bleiben* in *all ihrer Seligkeit.* Denn wenn man dies nicht tut, wird die ganze Ätiologie über die Meteore unsinnig, wie es schon einigen ergangen ist, die sich nicht einer möglichen Erklärungsweise bedienten, *sondern in eitle Erklärerei verfielen* in *dem Glauben,* es geschehe *nur auf eine Weise,* wobei sie alle anderen *möglichen Erklärungsweisen ausschlossen* **und auf** Dinge gerieten, die unmöglich sind, *und die Phänomene* nicht als Zeichen aufzufassen verstanden, *was man muß,* und nicht gewillt waren, sich mit Gott zu freuen." S. [66–]67.

Dieselben Betrachtungen wiederholen sich oft fast wörtlich:

Über die wechselnde Länge von Tag und Nacht, bei den μήκη νυκτῶν καὶ ἡμερῶν παραλλάττοντα[3], S.67,
bei den ἐπισημασίαι[4], S.67,
bei der Genesis der νέφη[5], S.68,
der βρονταί[6] [S.68], der ἀστραπαί[7], S.69; so sagt er bei dem κεραυνός[8]:

„Aber auch auf manche andere Art und Weise *können Donnerschläge entstehen,* nur der Mythos sei entfernt. Er wird aber entfernt sein, wenn *man, den Phänomenen folgend,* von ihnen auf das Unsichtbare schließt." S.70.

Nachdem er viele Erklärungen der σεισμοί, terrae motus[9], beigebracht, wird wie immer hinzugefügt:

„[Aber] auch auf *andere Art und Weise*" etc. S.71.

Über die Kometen (S.75.):

„Auch auf manche andere Art und Weise kann dies geschehen, wenn man es vermag, das herauszufinden, was mit den Phänomenen übereinstimmt."

[1] Gesicht – [2] System des periodischen Umlaufs – [3] (mēkē nyktōn kai hēmerōn parallattonta) – [4] (episēmasiai) Witterungsanzeichen – [5] (nephē) Wolken – [6] (brontai) Donner – [7] (astrapai) Blitze – [8] (keraunos) Donnerschlag – [9] (seismoi) Erdbeben

De stellis fixis et errantibus:

[113] τὸ δὲ, *μίαν αἰτίαν τούτων* ἀποδιδόναι, πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων, *μανικὸν*, καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων, καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας τινῶν ἀποδιδόντων, *ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηδαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύουσι*. S.76.

Ja, er beschuldigt selbst diejenigen, dic simpliciter, ἁπλῶς über dergleichen urteilen,

[114] portentosum quidpiam coram multitudine ostentare affectare = καθῆκον ἐστὶ τοῖς *τερατεύεσθαί τι πρὸς τοὺς πολλοὺς βουλομένοις*. S.76.

Er sagt bei Gelegenheit der ἐπισημασίαι [X, 115], der Vorherahnung der tempestas in den Tieren, welche einige mit Gott in Beziehung setzten:

[116] οὐδὲ γὰρ *εἰς τὸ τυχὸν ζῶον κἂν* μικρῷ χαριέστερον ᾖ, *ἡ τοιαύτη μωρία ἐμπέσῃ, μηκέτι εἰς τὸ παντελῆ εὐδαιμονίαν κεκτημένον*. S.77.

Man kann daraus beiläufig sehn, wie Peter Gassendi, der die göttliche Einwirkung retten, die Fortdauer der Seele etc. behaupten und dennoch Epikureer sein will (sieh z.B. esse animos immortales, contra Epicurum, Pet. Gassendi animadvers. in l. dec. Diog. Laert., S.549–602, oder esse deum authorem mundi, contra Epicurum, S.706–725, gerere deum hominum curam, contra Epicurum, S.738–751, etc. Vergl. Feuerbach „Geschichte der neuern Philosophie“: „Peter Gassendi“, S.127–150), den Epikur durchaus nicht verstanden hat, noch weniger uns über ihn belehren kann. Bei[1] Gassendi ist vielmehr nur das Bestreben, uns aus dem Epikur zu belehren, nicht über ihn. Wo er dessen eiserne Konsequenz bricht, geschieht es, um sich nicht mit seinen religiösen Voraussetzungen zu überwerfen. Dieser Kampf ist das Bedeutende in Gassendi, wie überhaupt die Erscheinung, daß die neuere Philosophie darin aufersteht, worin die ältere untergeht, einesteils mit Cartesius im universellen Zweifel, während die Skeptiker die griechische Philosophie zu Grabe läuten, andrerseits in der rationalen Naturbetrachtung, während die antike Philosophie im Epikur gebrochen wird, konsequenter noch als bei den Skeptikern. Das Altertum wurzelte in der Natur, im Substantiellen. Ihre Degradation, ihre Profanierung bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegnen Lebens; die moderne

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

De stellis fixis et errantibus[1]:

„Aber *einen einzigen Grund hierfür* anzugeben, während die Phänomene mehrere erfordern, ist *Wahnsinn* und eine Ungehörigkeit derer, die von der sinnlosen Astrologie besessen sind und aufs Geratewohl Gründe für gewisse Erscheinungen angeben, *wenn sie die Gottheit keineswegs von Leistungen befreien.*" S.76.

Ja, er beschuldigt selbst diejenigen, die simpliciter, ἁπλῶς[2] über dergleichen urteilen,

portentosum quidpiam coram multitudine ostentare affectare[3] = „das paßt für die, *die der Menge etwas vormachen wollen*". S.76.

Er sagt bei Gelegenheit der ἐπισημασίαι[4], der Vorherahnung der tempestas[5] in den Tieren, welche einige mit Gott in Beziehung setzten:

„Denn kein *Lebewesen*, wenn es auch nur ein bißchen Geist besäße, *könne eine solche Dummheit begehen, geschweige denn das Wesen, das die reine Glückseligkeit besitzt.*" S.77.

Man kann daraus beiläufig sehn, wie Peter Gassendi, der die göttliche Einwirkung retten, die Fortdauer der Seele etc. behaupten und dennoch Epikureer sein will (sieh z.B. esse animos immortales, contra Epicurum, Pet. Gassendi animadvers. in l. dec. Diog. Laert.[6], S.549–602, oder esse deum authorem mundi, contra Epicurum[7], S.706–725, gerere deum hominum curam, contra Epicurum[8], S.738–751, etc. Vergl. Feuerbach „Geschichte der neuern Philosophie": „Peter Gassendi", S.127–150), den Epikur durchaus nicht verstanden hat, noch weniger uns über ihn belehren kann. Bei[9] Gassendi ist vielmehr nur das Bestreben, uns aus dem Epikur zu belehren, nicht über ihn. Wo er dessen eiserne Konsequenz bricht, geschieht es, um sich nicht mit seinen religiösen Voraussetzungen zu überwerfen. Dieser Kampf ist das Bedeutende in Gassendi, wie überhaupt die Erscheinung, daß die neuere Philosophie darin aufersteht, worin die ältere untergeht, einesteils mit Cartesius im universellen Zweifel, während die Skeptiker die griechische Philosophie zu Grabe läuten, andrerseits in der rationalen Naturbetrachtung, während die antike Philosophie im Epikur gebrochen wird, konsequenter noch als bei den Skeptikern. Das Altertum wurzelte in der Natur, im Substantiellen. Ihre Degradation, ihre Profanierung bezeichnet gründlich den Bruch des substantiellen, gediegnen Lebens; die moderne

---

[1] Über die Fix- und Wandelsterne – [2] (haplōs) einfach, absolut – [3] der Menge etwas vormachen zu wollen – [4] (episēmasiai) Witterungsanzeichen – [5] Unwetter – [6] Daß die Seelen unsterblich sind, gegen Epikur [in] Pet. Gassendi, Bemerkungen zum zehnten Buch des Diog. Laert. – [7] Daß Gott der Schöpfer der Welt ist, gegen Epikur – [8] Daß Gott sich um die Menschen kümmert, gegen Epikur – [9] nicht eindeutig zu entziffern

Welt wurzelt im Geist, und er kann frei sein, andres, die Natur, aus sich entlassen. Aber ebenso ist umgekehrt, was bei den Alten Profanierung der Natur war, bei den Modernen Erlösung aus den Fesseln der Glaubensdienerschaft, und wovon die alte jonische Philosophie wenigstens dem Prinzip nach beginnt, das Göttliche, die Idee in der Natur verkörpert zu sehn, dazu muß die moderne rationale Naturanschauung erst aufsteigen.

Wer wird sich nicht hier der begeisterten Stelle des Aristoteles, des Gipfels alter Philosophie, in seiner Abhandlung περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς[11] erinnern, die ganz anders klingt als Epikurs nüchterne Eintönigkeit!

Merkwürdig für die Methode der epikureischen Anschauung ist die *Schaffung der Welt*, ein Problem, aus dem immer der Standpunkt einer Philosophie ersehn werden kann; denn er bezeichnet, wie der Geist in ihm die Welt schafft, das Verhältnis einer[1] Philosophie zur Welt, die schöpferische Potenz, den Geist einer[1] Philosophie.

Epikur sagt (S. 61 u. 62):

[88] „Die Welt ist eine *zölestische Komplexion* (περιοχή τις οὐρανοῦ), Gestirne, Erde und alle Erscheinungen umfassend, einen *Auszug* (Abschnitt, ἀποτομήν) der *Unendlichkeit* enthaltend und *aufhörend in einer Grenze*, sei diese ätherisch oder fest (durch deren Aufhebung alles in ihr in ein Chaos zusammenfällt), sei diese ruhend, rund, dreieckig oder von irgendeiner beliebigen Gestalt. Denn auf *allerlei Art ist dies möglich;* da keine dieser Bestimmungen durch *Phänomene* widerlegt wird. *Worin* die Welt endet, ist nämlich *nicht zu kapieren; daß es* aber der Zahl nach *unendliche Welten* gibt, ist einzusehn."

Jedem wird nun gleich die Dürftigkeit dieser Weltkonstruktion ins Auge fallen[2]. Daß die Welt eine Komplexion der Erde, Sterne etc. ist, heißt nichts, da später erst die Entstehung des Mondes etc. vor sich geht und erklärt wird.

Komplexion überhaupt ist jeder konkrete Körper, nämlich nach Epikur Komplexion der Atome. Die Bestimmtheit dieser Komplexion, ihr spezifischer Unterschied liegt in ihrer Grenze, und deswegen ist es überflüssig, wenn die Welt einmal ein Ausschnitt aus der Unendlichkeit genannt, das andermal als nähere Bestimmung die Grenze hinzugefügt wird, denn ein Ausschnitt scheidet sich von andrem aus und ist ein konkret Unterschiednes, also gegen andres Begrenztes. Die Grenze ist aber nun grade zu bestimmen, denn begrenzte Komplexion überhaupt ist noch keine Welt. Nun heißt es aber weiter, die Grenze könne auf jede Art bestimmt werden, πανταχῶς, und endlich wird gar gestanden, es sei unmöglich, ihre spezifische Differenz zu bestimmen, daß es aber eine gebe, sei begreifbar.

---

[1] In der Handschrift: seiner – [2] in der Handschrift: fassen

Welt wurzelt im Geist, und er kann frei sein, andres, die Natur, aus sich entlassen. Aber ebenso ist umgekehrt, was bei den Alten Profanierung der Natur war, bei den Modernen Erlösung aus den Fesseln der Glaubensdienerschaft, und wovon die alte jonische Philosophie wenigstens dem Prinzip nach beginnt, das Göttliche, die Idee in der Natur verkörpert zu sehn, dazu muß die moderne rationale Naturanschauung erst aufsteigen.

Wer wird sich nicht hier der begeisterten Stelle des Aristoteles, des Gipfels alter Philosophie, in seiner Abhandlung περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς[1][11] erinnern, die ganz anders klingt als Epikurs nüchterne Eintönigkeit!

Merkwürdig für die Methode der epikureischen Anschauung ist die *Schaffung der Welt*, ein Problem, aus dem immer der Standpunkt einer Philosophie ersehn werden kann; denn er bezeichnet, wie der Geist in ihm die Welt schafft, das Verhältnis einer[2] Philosophie zur Welt, die schöpferische Potenz, den Geist einer[2] Philosophie.

Epikur sagt (S. 61 u. 62):

„Die Welt ist eine *zölestische Komplexion* (περιοχή τις οὐρανοῦ[3]), Gestirne, Erde und alle Erscheinungen umfassend, einen *Auszug* (Abschnitt, ἀποτομήν[4]) der *Unendlichkeit* enthaltend und *aufhörend in einer Grenze*, sei diese ätherisch oder fest (durch deren Aufhebung alles in ihr in ein Chaos zusammenfällt), sei diese ruhend, rund, dreieckig oder von irgendeiner beliebigen Gestalt. Denn auf *allerlei Art ist dies möglich;* da keine dieser Bestimmungen durch *Phänomene* widerlegt wird. *Worin* die Welt endet, ist nämlich *nicht zu kapieren; daß es* aber der Zahl nach *unendliche Welten* gibt, ist einzusehn."

Jedem wird nun gleich die Dürftigkeit dieser Weltkonstruktion ins Auge fallen[5]. Daß die Welt eine Komplexion der Erde, Sterne etc. ist, heißt nichts, da später erst die Entstehung des Mondes etc. vor sich geht und erklärt wird.

Komplexion überhaupt ist jeder konkrete Körper, nämlich nach Epikur Komplexion der Atome. Die Bestimmtheit dieser Komplexion, ihr spezifischer Unterschied liegt in ihrer Grenze, und deswegen ist es überflüssig, wenn die Welt einmal ein Ausschnitt aus der Unendlichkeit genannt, das andermal als nähere Bestimmung die Grenze hinzugefügt wird, denn ein Ausschnitt scheidet sich von andrem aus und ist ein konkret Unterschiednes, also gegen andres Begrenztes. Die Grenze ist aber nun grade zu bestimmen, denn begrenzte Komplexion überhaupt ist noch keine Welt. Nun heißt es aber weiter, die Grenze könne auf jede Art bestimmt werden, πανταχῶς[6], und endlich wird gar gestanden, es sei unmöglich, ihre spezifische Differenz zu bestimmen, daß es aber eine gebe, sei begreifbar.

[1] (perì tēs physeōs zōikēs) Über die Natur der Tiere – [2] in der Handschrift: seiner – [3] (periochē tis ouranoū) – [4] (apotomēn) – [5] in der Handschrift: fassen – [6] (pantachōs)

Es ist also weiter nichts gesagt, als daß es die Vorstellung der Rückkehr einer Totalität von Unterschieden in unbestimmte Einheit, d.h. die Vorstellung „Welt" im Bewußtsein gebe, im gemeinen Denken sich vorfinde. Die Grenze, der spezifische Unterschied, damit die Immanenz und Notwendigkeit dieser Vorstellung sei nicht begreifbar; daß diese Vorstellung da sei, könne begriffen werden, nämlich tautologiae halber, weil sie da ist; für das Unbegreifbare wird also das, was erklärt werden soll, die Schaffung, die Entstehung und inwendige Produktion einer Welt durch den Gedanken, und für die Erklärung wird das Dasein dieser Vorstellung im Bewußtsein ausgegeben.

Es ist dasselbe, als wenn man sagt, es sei beweisbar, daß es einen Gott gebe, aber seine differentia specifica, quid sit, das Was dieser Bestimmung sei unerforschlich.

Wenn ferner Epikur sagt, die Grenze kann auf jede Art gedacht werden, d.h. jede Bestimmung, die wir sonst an einer räumlichen[1] Grenze unterscheiden, könne ihr zugelegt werden, so ist die Vorstellung Welt nichts als die Rückkehr in eine unbestimmte, also auf jede Weise bestimmbare sinnliche Einheit, oder allgemeiner, da die Welt eine unbestimmte Vorstellung des halb sinnlich, halb reflektierenden Bewußtseins ist, so ist also die Welt in diesem Bewußtsein mit allen andern sinnlichen Vorstellungen zusammen und von ihnen begrenzt, ihre Bestimmtheit und Grenze ist also so vielfach als diese sie umlagernden sinnlichen Vorstellungen, jede derselben kann als ihre Grenze und so als ihre nähre Bestimmung und Erklärung angesehn werden. Das ist das Wesen aller epikureischen Erklärungen und um so wichtiger, da es das Wesen aller Erklärungen des vorstellenden, in Voraussetzungen gefangenen Bewußtseins ist.

Ebenso verhält es sich bei den Modernen mit Gott, wenn ihm Güte, Weisheit etc. zugeschrieben wird. Jede dieser Vorstellungen, die bestimmt sind, kann als Grenze der unbestimmten Vorstellung Gott, die zwischen ihnen liegt, betrachtet werden.

Das Wesen dieser Erklärung ist also, daß eine Vorstellung aus dem Bewußtsein genommen wird, die erklärt werden soll. Die Erklärung oder nähre Bestimmung ist dann, daß als bekannt angenommene Vorstellungen aus derselben Sphäre in Beziehung zu ihr stehn, also, daß sie überhaupt im Bewußtsein, in einer bestimmten Sphäre liegt. Hier gesteht Epikur den Mangel seiner und der ganzen alten Philosophie, zu wissen, daß Vorstellungen im Bewußtsein sind, aber nicht ihre Grenze, ihr Prinzip, ihre Notwendigkeit zu wissen.

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

Es ist also weiter nichts gesagt, als daß es die Vorstellung der Rückkehr einer Totalität von Unterschieden in unbestimmte Einheit, d.h. die Vorstellung „Welt" im Bewußtsein gebe, im gemeinen Denken sich vorfinde. Die Grenze, der spezifische Unterschied, damit die Immanenz und Notwendigkeit dieser Vorstellung sei nicht begreifbar; daß diese Vorstellung da sei, könne begriffen werden, nämlich tautologiae halber, weil sie da ist; für das Unbegreifbare wird also das, was erklärt werden soll, die Schaffung, die Entstehung und inwendige Produktion einer Welt durch den Gedanken, und für die Erklärung wird das Dasein dieser Vorstellung im Bewußtsein ausgegeben.

Es ist dasselbe, als wenn man sagt, es sei beweisbar, daß es einen Gott gebe, aber seine differentia specifica, quid sit[1], das Was dieser Bestimmung sei unerforschlich.

Wenn ferner Epikur sagt, die Grenze kann auf jede Art gedacht werden, d.h. jede Bestimmung, die wir sonst an einer räumlichen[2] Grenze unterscheiden, könne ihr zugelegt werden, so ist die Vorstellung Welt nichts als die Rückkehr in eine unbestimmte, also auf jede Weise bestimmbare sinnliche Einheit, oder allgemeiner, da die Welt eine unbestimmte Vorstellung des halb sinnlich, halb reflektierenden Bewußtseins ist, so ist also die Welt in diesem Bewußtsein mit allen andern sinnlichen Vorstellungen zusammen und von ihnen begrenzt, ihre Bestimmtheit und Grenze ist also so vielfach als diese sie umlagernden sinnlichen Vorstellungen, jede derselben kann als ihre Grenze und so als ihre nähre Bestimmung und Erklärung angesehn werden. Das ist das Wesen aller epikureischen Erklärungen und um so wichtiger, da es das Wesen aller Erklärungen des vorstellenden, in Voraussetzungen gefangenen Bewußtseins ist.

Ebenso verhält es sich bei den Modernen mit Gott, wenn ihm Güte, Weisheit etc. zugeschrieben wird. Jede dieser Vorstellungen, die bestimmt sind, kann als Grenze der unbestimmten Vorstellung Gott, die zwischen ihnen liegt, betrachtet werden.

Das Wesen dieser Erklärung ist also, daß eine Vorstellung aus dem Bewußtsein genommen wird, die erklärt werden soll. Die Erklärung oder nähre Bestimmung ist dann, daß als bekannt angenommene Vorstellungen aus derselben Sphäre in Beziehung zu ihr stehn, also, daß sie überhaupt im Bewußtsein, in einer bestimmten Sphäre liegt. Hier gesteht Epikur den Mangel seiner und der ganzen alten Philosophie, zu wissen, daß Vorstellungen im Bewußtsein sind, aber nicht ihre Grenze, ihr Prinzip, ihre Notwendigkeit zu wissen.

---

[1] spezifische Bestimmung, was er sei – [2] nicht eindeutig zu entziffern

Allein Epikur ist nicht zufrieden, den Begriff seiner Weltschöpfung gegeben zu haben, er führt das Drama selbst auf, er verobjektiviert sich, was er eben getan hat, und erst jetzt beginnt eigentlich seine Schöpfung. Es heißt nämlich weiter:

[89] „Es kann auch eine solche Welt entstehn in einem Intermundium (so nennen wir nämlich den Zwischenraum von Welten), in einem weithin leeren Raume, in einer großen durchsichtigen Leere, nämlich so, daß hierzu taugliche Samen aus einer Welt oder einem Intermundium oder von mehren Welten ausströmen und allmählich Zusammensetzungen, Gliederungen, wie es sich trifft, auch Verwechslungen des Ortes bilden und von außen soviel Zuströmungen in sich aufnehmen, als die zugrunde liegenden Substrate die Zusammensetzung ertragen können. [90] Denn, wenn im Leeren eine Welt entsteht, so genügt nicht die Bildung eines Haufens, noch eines Strudels, noch einer Vermehrung, solange er mit anderm zusammentrifft, wie einer von den Physikern[1] behauptet. Denn das widerstreitet den Phänomenen." [S. 62.]

Hier sind also erstens zur Schaffung der Welt Welten vorausgesetzt, der Ort, worin sich dies Ereignis zuträgt, ist die Leere. Also, was oben im Begriff der Schöpfung lag, daß das, was geschaffen werden soll, vorausgesetzt ist, wird hier substantiiert. Die Vorstellung ohne ihre nähere Bestimmung und Verhältnis zu den andren, also, wie sie einstweilen vorausgesetzt wird, ist leer oder verkörpert, ein Intermundium, ein leerer Raum. Wie nun ihre Bestimmung hinzukömmt, wird so angegeben, daß sich zu einer Weltschöpfung taugliche Samen so verbinden, wie es zu einer Weltschöpfung notwendig ist, d. h. es wird keine Bestimmung angegeben, keine Differenz. Im ganzen haben wir also wieder nichts als das Atom und das κενόν, sosehr sich Epikur selbst dagegen sträubt, etc. Aristoteles hat schon auf eine tiefe Weise die Oberflächlichkeit der Methode kritisiert, die von einem abstrakten Prinzip ausgeht, ohne dies Prinzip selbst in höheren Formen sich aufheben zu lassen. Nachdem er an den Pythagoreern gelobt, daß sie zuerst die Kategorien von ihren Substraten befreit, nicht als eine besondere Natur, wie sie dem Prädikat zukommen, betrachtet, sondern als immanente Substanz selbst aufgefaßt haben,

ὅτι τὸ πεπερασμένον καὶ τὸ ἄπειρον [. . .] οὐχ ἑτέρας τινὰς ᾠήθησαν εἶναι φύσεις, οἷον πῦρ ἢ γῆν etc. ἀλλὰ . . . οὐσίαν εἶναι τούτων ὧν κατηγοροῦνται,

tadelt er an ihnen, daß sie

ᾧ πρώτῳ ὑπάρξειεν ὁ λεχθεὶς ὅρος, τοῦτ' εἶναι τὴν οὐσίαν τοῦ πράγματος ἐνόμιζον [. . .]. [Aristot.] lib. I. c. V. Metaphys. [= 987ᵃ 15–19. 22–24].

[1] Demokrit

Allein Epikur ist nicht zufrieden, den Begriff seiner Weltschöpfung gegeben zu haben, er führt das Drama selbst auf, er verobjektiviert sich, was er eben getan hat, und erst jetzt beginnt eigentlich seine Schöpfung. Es heißt nämlich weiter:

„Es kann auch eine solche Welt entstehn in einem Intermundium (so nennen wir nämlich den Zwischenraum von Welten), in einem weithin leeren Raume, in einer großen durchsichtigen Leere, nämlich so, daß hierzu taugliche Samen aus einer Welt oder einem Intermundium oder von mehren Welten ausströmen und allmählich Zusammensetzungen, Gliederungen, wie es sich trifft, auch Verwechslungen des Ortes bilden und von außen soviel Zuströmungen in sich aufnehmen, als die zugrunde liegenden Substrate die Zusammensetzung ertragen können. Denn, wenn im Leeren eine Welt entsteht, so genügt nicht die Bildung eines Haufens, noch eines Strudels, noch einer Vermehrung, solange er mit anderm zusammentrifft, wie einer von den Physikern[1] behauptet. Denn das widerstreitet den Phänomenen." [S.62.]

Hier sind also erstens zur Schaffung der Welt Welten vorausgesetzt, der Ort, worin sich dies Ereignis zuträgt, ist die Leere. Also, was oben im Begriff der Schöpfung lag, daß das, was geschaffen werden soll, vorausgesetzt ist, wird hier substantiiert. Die Vorstellung ohne ihre nähere Bestimmung und Verhältnis zu den andren, also, wie sie einstweilen vorausgesetzt wird, ist leer oder verkörpert, ein Intermundium, ein leerer Raum. Wie nun ihre Bestimmung hinzukömmt, wird so angegeben, daß sich zu einer Weltschöpfung taugliche Samen so verbinden, wie es zu einer Weltschöpfung notwendig ist, d.h. es wird keine Bestimmung angegeben, keine Differenz. Im ganzen haben wir also wieder nichts als das Atom und das κενόν[2], sosehr sich Epikur selbst dagegen sträubt etc. Aristoteles hat schon auf eine tiefe Weise die Oberflächlichkeit der Methode kritisiert, die von einem abstrakten Prinzip ausgeht, ohne dies Prinzip selbst in höheren Formen sich aufheben zu lassen. Nachdem er an den Pythagoreern gelobt, daß sie zuerst die Kategorien von ihren Substraten befreit, nicht als eine besondere Natur, wie sie dem Prädikat zukommen, betrachtet, sondern als immanente Substanz selbst aufgefaßt haben,

„sie glaubten, daß das Endliche und das Unendliche [...] *nicht* irgendwelche *besonderen Naturen* seien, wie Feuer oder Erde etc., sondern ... *das Wesen dessen, wovon sie ausgesagt werden*",

tadelt er an ihnen, daß sie

„*das, wozu die erste Begriffsbestimmung passe, für das Wesen der Sache hielten* [...]." [Aristoteles.] Buch I, Kap. V. Metaphysik.

[1] Demokrit – [2] (kenon) Leere

II. Sextus Empiricus

Wir gehn jetzt zum Verhältnis der epikureischen Philosophie zum Skeptizismus über, soweit sich dieses aus Sext. Empiricus ergibt.

Vorher muß aber noch eine Grundbestimmung des Epikur selbst aus dem Diog. Laert. lib. X bei der Beschreibung des Weisen zitiert werden:

[121 b] (sc. σοφὸν) *δογματιεῖν* [τε,] *καὶ οὐκ ἀπορήσειν*. S. 81.

Aus der ganzen Darstellung des epikureischen Systems, worin ihr wesentliches Verhältnis zur alten Philosophie gegeben ist, sein Prinzip der Denkbarkeit, was er über die Sprache, über die Entstehung der Vorstellungen sagt, sind wichtige Dokumente und enthalten implicite seine Stellung zu den Skeptikern. Es ist einigermaßen interessant zu sehn, welche Ursache Sext. Empiricus von dem Philosophieren Epikurs angibt:

[X, 18] ἐρομένου γάρ τινος ..., *ἐκ τίνος γέγονε τὸ Χάος*, οὐχ ἕξει λέγειν. καὶ τοῦτο φασὶν *ἔνιοι αἴτιον γεγονέναι Ἐπικούρῳ τῆς ἐπὶ τὸ φιλοσοφεῖν ὁρμῆς*. [19] κομιδῇ γὰρ μειρακίσκος ὤν, ἤρετο τὸν ἐπαναγινώσκοντα αὐτῷ γραμματιστήν, [...] ἐκ τίνος τὸ χάος ἐγένετο, εἴπερ πρῶτον ἐγένετο. τούτου δὲ εἰπόντος μὴ αὐτοῦ ἔργον εἶναι τὰ ποιαῦτα διδάσκειν, ἀλλὰ τῶν καλουμένων φιλοσόφων· τοίνυν ἔφησεν ὁ Ἐπίκουρος, ἐπ' ἐκείνους μοι βαδιστέον ἐστιν, εἴπερ αὐτοὶ τὴν τῶν ὄντων ἀλήθειαν ἴσασιν. Sext. Empiricus. Colon. Allobrogum. 1621. advers. Math. [lib. IX.] S. 383 [C–D].

[II, 23] ὁ μὲν γὰρ Δημόκριτός φησιν, ὅτι ἄνθρωπός ἐστι ὃ πάντες ἴσμεν etc. [24] *μόνα γὰρ κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχειν φησὶν ὁ ἀνήρ*, τὰ *ἄτομα καὶ τὸ κενόν· ἅπερ φησὶν οὐ μόνον τοῖς ζώοις ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς συγκρίμασιν* ὑπάρχειν. *ὥς τε ὅσον* μὲν ἐπὶ *τούτοις οὐκ ἐπινοήσωμεν* τὴν τοῦ *ἀνθρώπου ἰδιότητα, ἐπειδὴ κοινὰ πάντων ἐστίν·* ἀλλ' οὐδὲ ἄλλό τι ὑπόκειται περὶ ταῦτα. οὐκ ἄρα ἕξομεν δι' οὗ τὸν ἄνθρωπον *διακρίναι* τε ἀπὸ τῶν ἄλλων ζώων, καὶ *εἰλικρινῶς νοῆσαι δυνησόμεθα*. [25] ὁ δὲ Ἐπίκουρός φησιν ἄνθρωπον εἶναι, τὸ *τοιουτοὶ μόρφωμα μετὰ ἐμψυχίας*. καὶ κατὰ τοῦτον δὲ, ἐπεὶ *ὁ ἄνθρωπος* δείξει *ἐμφανίζεται, ὁ μὴ δεικνύμενος, οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος*. καὶ εἰ μὲν γυναῖκα δείκνυσί τις, ὁ ἀνὴρ οὐκ ἔσται ἄνθρωπος· εἰ δὲ ἄνδρα ἡ γυνῆ, ἄνθρωπος οὐκ ἔσται. Pyrrh. hypot. l. II [, 5]. S. 56 [B. C–D].

[IX, 64] καὶ γὰρ Πυθαγόρας καὶ Ἐμπεδοκλῆς, καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Ἰωνίας, Σωκράτης τε καὶ Πλάτων καὶ Ἀριστοτέλης, καὶ οἱ ἀπὸ τῆς Στοᾶς, τάχα δὲ οἱ ἀπὸ τῶν κήπων[12], *ὡς αἱ ῥηταὶ τοῦ Ἐπικούρου λέξεις μαρτυροῦσι*, Θεὸν ἀπολείπουσιν. S. 320 [D]. advers. Math. [lib. VIII.]

[71] καὶ γὰρ οὐδὲ τὰς ψυχὰς ἔνεστιν ὑπονοῆσαι κάτω φερομένας ... [72] *οὐχ, ὡς ἔλεγεν ὁ Ἐπίκουρος, ἀπολυθεῖσαι τῶν σωμάτων*, καπνοῦ δίκην *σκίδνανται*. οὐδὲ γὰρ πρότερον τὸ σῶμα διακρατητικὸν ἦν αὐτῶν· ἀλλ' αὗται τῷ σώματι

II. Sextus Empiricus

Wir gehn jetzt zum Verhältnis der epikureischen Philosophie zum Skeptizismus über, soweit sich dieses aus Sext. Empiricus ergibt.

Vorher muß aber noch eine Grundbestimmung des Epikur selbst aus dem Diog. Laert. lib. X bei der Beschreibung des Weisen zitiert werden:

„(d. h. der Weise) *werde Lehrsätze und nicht bloße Zweifel vortragen*". S.81.

Aus der ganzen Darstellung des epikureischen Systems, worin ihr wesentliches Verhältnis zur alten Philosophie gegeben ist, sein Prinzip der Denkbarkeit, was er über die Sprache, über die Entstehung der Vorstellungen sagt, sind wichtige Dokumente und enthalten implicite seine Stellung zu den Skeptikern. Es ist einigermaßen interessant zu sehn, welche Ursache Sext. Empiricus von dem Philosophieren Epikurs angibt:

„Denn wenn ... jemand fragt, *woraus das Chaos entstanden ist*, wird er nichts zu sagen haben. Und dies, sagen *einige, sei für Epikur grade der Grund geworden, sich auf das Philosophieren zu stürzen*. Denn als er ein kleiner Junge war, fragte er den Lehrer, der ihm vorlas: ‚[...] woraus entstand das Chaos, wenn es zuerst entstand.' Als dieser ihm sagte, es sei nicht seine Sache, das zu lehren, sondern Sache derer, die Philosophen genannt würden, da sagte Epikur: ‚Zu ihnen muß ich gehen, wenn sie die Wahrheit der Dinge wissen.'" Sext. Empiricus. Genf 1621. Gegen die Mathematiker. S.383.

„Denn Demokrit sagt: ‚Ein Mensch ist, was wir alle kennen' etc. *Denn in Wahrheit gebe es, sagt dieser Mann, allein die Atome und das Leere, welche, wie er sagt, nicht nur den Lebewesen, sondern auch allen zusammengesetzten Körpern* innewohnen. *Daher können wir, soweit es diese betrifft, die Eigentümlichkeit des Menschen nicht begreifen, da sie allem gemeinsam sind*. Aber etwas anderes liegt hierbei nicht zugrunde. Wir werden also nichts haben, wodurch wir den Menschen von den andern Lebewesen *unterscheiden* und uns von ihm *eine klare Vorstellung werden machen können*. Epikur aber sagt, ein Mensch sei die so und so *beschaffene Gestalt mit einer Seele*. Und da ihm zufolge der *Mensch* durch Zeigen *sichtbar gemacht wird, ist, wer nicht gezeigt wird, kein Mensch*. Und wenn nun einer eine Frau zeigt, wird der Mann kein Mensch sein; wenn aber die Frau einen Mann zeigt, wird sie kein Mensch sein." Pyrrhonische Hypotyposen. Buch II. S.56.

„Denn sowohl Pythagoras als auch Empedokles und die Jonier, sowohl Sokrates als auch Plato und Aristoteles und die Stoiker und vielleicht auch die Gartenphilosophen[12] lassen, *wie die von Epikur gehaltenen Vorträge bezeugen*, Gott bestehen." S.320. Gegen die Mathematiker.

„Denn man darf auch nicht annehmen, daß die Seelen nach unten getragen werden... *sie lösen sich nicht, wie Epikur zu sagen pflegte, von den Körpern getrennt, auf* wie Rauch. Denn auch vorher war es nicht der Körper, der sie festhielt; sondern sie selbst waren

συμμονῆς ἦσαν αἰτίαι· πολὺ δὲ πρότερον καὶ ἑαυταῖς. S.321 [D. E]. advers. Math. [lib. VIII.]

[58] καὶ *Ἐπίκουρος* δὲ κατ' ἐνίους, ὡς *μὲν πρὸς τοὺς πολλούς*, ἀπολείπει Θεόν. ὡς *δὲ πρὸς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων, οὐδαμῶς*. S.319 [D]. advers. Math. [lib. VIII.]

[VII, 267] οἱ δὲ περὶ [τὸν] Ἐπίκουρον .... οὐκ ἔγνωσαν δ' ὅτι εἰ *τὸ δεικνύμενόν ἐστιν ἄνθρωπος*, τὸ *μὴ δεικνύμενον οὐκ ἔστιν ἄνθρωπος*. καὶ πάλιν, *ἡ τοιαύτη δεῖξις*, ἤτοι ἐπ' ἀνδρὸς ἐκφέρεται ... σιμοῦ, χρυποῦ, τετανότριχος, οὐλοκόμου, *τῶν ἄλλων διαφορῶν*. S. 187 [A–B]. advers. Math. [lib. VII.]

[I, 49] [...] ἐν οἷς θετέον καὶ τὸν Ἐπίκουρον, *εἰ καὶ δοκεῖ τοῖς ἀπὸ τῶν μαθημάτων διεχθραίνειν*. S. 11 [A–B]. advers. Math. [lib. I, 2.]

[57] ἐπεὶ *οὔτε ζητεῖν, οὔτε ἀπορεῖν ἐστι κατὰ τὸν σοφὸν Ἐπίκουρον ἄνευ προλήψεως*, εὖ ἂν ἔχοι, πρὸ τῶν ὅλων σκέψασθαι τί τε ἐστὶν ἡ γραμματικὴ [...]. S. 12 [C–D]. advers. Math. [lib. I, 3.]

[272] αὐτοὺς δὲ εὑρήσομεν τοὺς τῆς *γραμματικῆς κατηγόρους*, Πύρρωνά τε καὶ *Ἐπίκουρον* ἐξομολογουμένους τὸ ἀναγκαῖον αὐτῆς. [...] [273] ὁ δὲ Ἐπίκουρος φωρᾶται τὰ κράτιστα τῶν δογμάτων παρὰ ποιητῶν ἀνηρπακώς. τόν τε γὰρ ὅρον τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν, ὅτι ἡ παντός ἐστι τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ἐξ ἑνὸς στίχου δέδεικται λαβὼν [Hom. Il. I, 469]:

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο.

τὸν δὲ θάνατον, ὅτι οὐδέν ἐστι πρὸς ἡμᾶς, Ἐπίχαρμος [B 11 Diels, Vorsokr.] αὐτῷ προςμεμήνυκεν, εἰπών,

ἀποθανεῖν ἢ τεθνᾶναι, οὔ μοι διαφέρει.[13]

ὡσαύτως δὲ καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων ἀναισθητεῖν, παρ' Ὁμήρου [Il. XXIV, 54] κέκλοφε, γράφοντος,

κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.

S.54 [A–C]. advers Math. [lib. I, 13.]

[VII, 14] [...] μεθ' οὗ (dem Archelaus von Athen, der die Philosophie in τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικόν abteilt)[1] [...] καὶ τὸν Ἐπίκουρον τάττουσιν, ὡς καὶ τὴν λογικὴν θεωρίαν ἐκβάλλοντα. [15] ἄλλοι δὲ ἦσαν, οἵ φασι *μὴ κοινῶς αὐτὸν τὴν λογικὴν παρῃτῆσθαι, μόνην δὲ τὴν τῶν Στωικῶν*. S. 140 [C–D]. advers. Math. [lib. VII.]

[22] οἱ δὲ Ἐπικούρειοι ἀπὸ τῶν λογικῶν εἰςβάλλουσι· τὰ γὰρ κανονικὰ πρῶτον ἐπιθεωροῦσι, περί τε ἐναργῶν καὶ ἀδήλων καὶ τῶν τούτοις ἀκολούθων ποιοῦνται τὴν ὑφήγησιν. S. 141 [D–E]. advers. Math. [lib. VII.]

[I, 1] Τὴν *πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν, οἵ τε περὶ τὸν Ἐπίκουρον*, καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος· οὐκ ἀπὸ *τῆς αὐτῆς διαθέσεως*. ἀλλ' οἱ *μὲν περὶ τὸν Ἐπίκουρον, ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν*

(d. h. die Epikureer halten das Wissen von den Dingen, als ein Anderssein des Geistes, für impotent, seine Realitas zu erhöhn; die Pyrrhoniker halten die Impotenz des Geistes, die Dinge zu kapieren, für sein wesentliches Fach,

[1] Bemerkung von Marx

für den Körper der Grund seines Zusammenhaltens, viel eher aber noch für sich selbst."
S.321. Gegen die Mathematiker.

„Und *Epikur* läßt, wie einige meinen, was *die große Masse betrifft*, Gott bestehen, was *aber die Natur der Dinge angeht, keineswegs.*" S.319. Gegen die Mathematiker.

„Die Epikureer aber .... wußten nicht, daß, wenn *das, was gezeigt wird, ein Mensch ist*, das, was *nicht gezeigt wird, kein Mensch ist.* Und weiter, ein *derartiges Zeigen* geschieht entweder bei einem Mann ... einem Plattnasigen oder Adlernasigen, Langhaarigen oder Kraushaarigen *oder bei den anderen Merkmalen.*" S.187. Gegen die Mathematiker.

„[...] zu ihnen muß man auch den Epikur zählen, *wenn er auch ein Feind der Vertreter der Wissenschaft zu sein scheint.*" S.11. Gegen die Mathematiker.

„Da *man nach Meinung des weisen Epikur weder forschen noch zweifeln kann, ohne eine Prolepsis zu haben*, dürfte es gut sein, vor allem zu betrachten, was die Grammatik ist [...]." S.12. Gegen die Mathematiker.

„Wir werden aber finden, daß selbst die *Verächter* der *Grammatik*, Pyrrho und *Epikur*, deren Notwendigkeit zugeben. [...] Epikur aber wird ertappt, das Beste seiner Lehrsätze von den Dichtern geraubt zu haben. Denn den Satz, daß der äußerste Gipfel der Lust die Befreiung von allem Schmerz sei, hat er, wie sich gezeigt hat, aus einem Vers genommen:

‚Aber nachdem die Begierde des Tranks und der Speise gestillt war.'

Den Satz aber, daß der Tod nichts gegen uns vermag, hat ihm Epicharmus eingegeben, der sagt:

‚Gestorben oder tot zu sein, ist mir einerlei.'[13]

Ebenso aber hat er auch den Satz, daß die Körper, zur Leiche geworden, empfindungslos seien, aus Homer gestohlen, der schreibt:

‚Denn unempfindlichen Staub mißhandelt er, tobend vor Unsinn.'"
S.54. Gegen die Mathematiker.

„[...] ihm" (dem Archelaus von Athen, der die Philosophie in τὸ φυσικὸν καὶ ἠθικόν[1] abteilt)[2] „[...] stellen sie auch den Epikur zur Seite als einen, der auch die logische Betrachtung verwerfe. Es gab aber andere, die sagten, *daß er die Logik nicht allgemein ablehnte, sondern allein die der Stoiker.*" S.140. Gegen die Mathematiker.

„Die Epikureer aber gehen von der Logik aus; denn sie untersuchen zuerst die Kanonik und schaffen sich die Lehre über das Sichtbare und das Verborgne und die sie begleitenden Erscheinungen." S.141. Gegen die Mathematiker.

„Den *Widerspruch gegen die Vertreter der Wissenschaft scheinen die Epikureer* und die Anhänger des Pyrrho *gemeinsam zu vertreten*, aber nicht aus derselben *Einstellung* heraus; die *Epikureer, da die Wissenschaften angeblich nichts beitrügen zur Vollendung der Weisheit*"

(d.h. die Epikureer halten das Wissen von den Dingen, als ein Anderssein des Geistes, für impotent, seine Realitas zu erhöhn; die Pyrrhoniker halten die Impotenz des Geistes, die Dinge zu kapieren, für sein wesentliches Fach,

---

[1] (to physikon kai ēthikon) Physik und Ethik – [2] Bemerkung von Marx

für eine reale Energie desselben. Es ist, wenn auch beide Seiten degradiert, nicht in der philosophischen antiken Frische erscheinen, ein ähnliches Verhältnis zwischen den Frömmlern und Kantianern in ihrer Stellung zur Philosophie. Die ersten entsagen aus Gottseligkeit dem Wissen, d.h. sie glauben mit den Epikureern, daß das Göttliche im Menschen das Nichtwissen sei, daß diese Göttlichkeit, welche Faulheit ist, gestört werde durch den Begriff. Die Kantianer hingegen sind sozusagen die angestellten Priester des Nichtwissens, ihr tägliches Geschäft ist, einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigne Impotenz und die Potenz der Dinge. Die Epikureer sind konsequenter: wenn das Nichtwissen im Geiste liegt, so ist das Wissen kein Zuwachs der geistigen Natur, sondern ein gleichgiltiges für denselben, und das Göttliche für den, der nicht weiß, ist nicht die Bewegung des Wissens, sondern die Faulheit);

ἢ ὥς τινες εἰκάζουσι, τοῦτο προκάλυμμα τῆς ἑαυτῶν ἀπαιδευσίας εἶναι νομίζοντες. ἐν πολλοῖς γὰρ ἀμαθὴς 'Επίκουρος ἐλέγχεται· οὐδὲ ἐν ταῖς κοιναῖς ὁμιλίαις καθαρεύων. S. 1 [A–B]. advers. Math.

Nachdem Sextus Empiricus noch einige Klatschgeschichten beigebracht, die deutlich seine Verlegenheit beweisen, statuiert er folgendermaßen den Unterschied des skeptischen Verhaltens zur Wissenschaft gegen das epikureische:

[5] οἱ δὲ ἀπὸ Πύῤῥωνος, *οὔτε διὰ τὸ μηδὲν συνεργεῖν αὐτὰ πρὸς σοφίαν· δογματικὸς γὰρ ὁ λόγος·* οὔτε διὰ τὴν προσοῦσαν αὐτοῖς ἀπαιδευσίαν. .... [6] τοιοῦτόν τι ἐπὶ τῶν *μαθημάτων παθόντες,* ὁποῖον ἐφ' ὅλης *ἔπαθον τῆς φιλοσοφίας.*

(Man sieht hier, wie μαθήματα und φιλοσοφία zu unterscheiden und daß die Geringschätzung Epikurs gegen μαθήματα sich auf das erstreckt, was wir Kenntnisse nennen, wie genau mit suo systemati omni diese assertio consentit.)

καθὰ γὰρ ἐπὶ ταύτην ἦλθον πόθῳ τοῦ τυχεῖν τῆς ἀληθείας, *ἰσοσθενεῖ δὲ μάχης ἀνωμαλίᾳ τῶν πραγμάτων ὑπαντήσαντες ἐπέσχον,* οὕτω καὶ ἐπὶ τῶν μαθημάτων ὁρμήσαντες ἐπὶ τὴν ἀνάληψιν αὐτῶν, ζητοῦντες καὶ τὸ ἐνταῦθα μαθεῖν ἀληθές, τὰς δὲ ἴσας εὑρόντες ἀπορίας, οὐκ ἀπεκρύψαντο. S. 2 [B. C–D]. l.c.

In den „Pyrrhonischen Hypotyposen“[1], liber I, caput XVII, wird auf treffende Art die Ätiologie, die besonders Epikur anwendet, widerlegt, so daß jedoch ebenso die eigne Impotenz der Skeptiker hervorsieht.

[1] In der Handschrift: Hypothesen

für eine reale Energie desselben. Es ist, wenn auch beide Seiten degradiert, nicht in der philosophischen antiken Frische erscheinen, ein ähnliches Verhältnis zwischen den Frömmlern und Kantianern in ihrer Stellung zur Philosophie. Die ersten entsagen aus Gottseligkeit dem Wissen, d.h. sie glauben mit den Epikureern, daß das Göttliche im Menschen das Nichtwissen sei, daß diese Göttlichkeit, welche Faulheit ist, gestört werde durch den Begriff. Die Kantianer hingegen sind sozusagen die angestellten Priester des Nichtwissens, ihr tägliches Geschäft ist, einen Rosenkranz abzubeten über ihre eigne Impotenz und die Potenz der Dinge. Die Epikureer sind konsequenter: wenn das Nichtwissen im Geiste liegt, so ist das Wissen kein Zuwachs der geistigen Natur, sondern ein gleichgiltiges für denselben, und das Göttliche für den, der nicht weiß, ist nicht die Bewegung des Wissens, sondern die Faulheit);

„oder, wie einige vermuten, da sie annehmen, daß dies eine Bemäntelung ihrer Unwissenheit sei. Denn in vielem wird Epikur als unwissend überführt und in den gewöhnlichen Gesprächen als auch nicht immer genau." S. 1. Gegen die Mathematiker.

Nachdem Sextus Empiricus noch einige Klatschgeschichten beigebracht, die deutlich seine Verlegenheit beweisen, statuiert er folgendermaßen den Unterschied des skeptischen Verhaltens zur Wissenschaft gegen das epikureische:

„Die Anhänger des Pyrrho [nämlich kämpften gegen die Wissenschaft], *weder weil sie nichts zur Weisheit beitrüge, denn diese Behauptung wäre dogmatisch*, noch weil sie ungebildet waren. .... sie hatten dieselbe *Einstellung* gegenüber den *Wissenschaften* wie gegenüber der gesamten *Philosophie*."

(Man sieht hier, wie μαθήματα[1] und φιλοσοφία[2] zu unterscheiden und daß die Geringschätzung Epikurs gegen μαθήματα sich auf das erstreckt, was wir Kenntnisse nennen, wie genau mit suo systemati omni diese assertio consentit[3].)

„Denn ebenso wie sie sich an diese wandten in dem Wunsche, zur Wahrheit zu gelangen, *aber als sie einer einem Kampf ähnlichen Anomalie der Dinge begegneten, sich zurückhaltend verhielten*, so fanden sie auch, als sie sich auf die Wissenschaften stürzten, um sie in sich aufzunehmen, und auch das in ihnen enthaltene Wahre zu erfahren suchten, die gleichen Schwierigkeiten und verschleierten sie nicht." S. 2. a.a.O.

In den „Pyrrhonischen Hypotyposen"[4], liber I, caput XVII, wird auf treffende Art die Ätiologie, die besonders Epikur anwendet, widerlegt, so daß jedoch ebenso die eigne Impotenz der Skeptiker hervorsieht.

[1] (mathēmata) Wissenschaft – [2] (philosophia) Philosophie – [3] seinem ganzen System diese Behauptung übereinstimmt – [4] in der Handschrift: Hypothesen

[I, 185] τάχα δ' ἂν καὶ οἱ πέντε τρόποι τῆς ἐποχῆς ἀπαρκοῦσι πρὸς τὰς αἰτιολογίας. ἤτοι γὰρ σύμφωνον πάσαις ταῖς κατὰ φιλοσοφίαν αἱρέσεσι καὶ τῇ σκέψει καὶ τοῖς φαινομένοις, αἰτίαν ἐρεῖ τις, ἢ οὔ. καὶ σύμφωνον μὲν ἴσως οὐκ ἐνδέχεται.

(Allerdings: einen Grund angeben, der erstens durchaus nichts ist als Phänomen, ist deswegen unmöglich, weil der Grund die Idealität des Phänomens, das aufgehobne Phänomen ist. Ebensowenig kann ein Grund mit der Skepsis übereinstimmen, weil die Skepsis der fachmäßige Widerspruch gegen alle Gedanken ist, das Aufheben des Bestimmens selbst. Naiv wird die Skepsis in die φαινόμενα zusammengestellt, denn das Phänomen ist das Verlorensein, das Nichtsein des Gedankens: die Skepsis ist dasselbe Nichtsein desselben als in sich reflektiert, aber das Phänomen ist an sich selbst verschwunden, es scheint nur, die Skepsis ist das sprechende Phänomen und verschwindet mit seinem Verschwinden, ist auch nur ein Phainomenon.)

τάτε γὰρ φαινόμενα καὶ τὰ ἄδηλα πάντα *διαπεφώνηται*. [186] εἰ δὲ *διαφωνεῖ*, ἀπαιτηθήσεται καὶ ταύτης τὴν αἰτίαν

(d.h. der Skeptiker will einen Grund, der selbst nur Schein ist, also nicht Grund).

καὶ[1] φαινομένην μὲν φαινομένης, ἢ ἄδηλον ἀδήλου λαμβάνειν, εἰς ἄπειρον ἐκπεσεῖται· [...]

(d.h. weil der Skeptiker nicht aus dem Schein heraus und diesen als solchen festhalten will, kommt er nicht aus dem Schein heraus, und dies manœuvre kann ins Unendliche festgehalten werden; Epikur will zwar vom Atom zu weiteren Bestimmungen, aber weil er das Atom als solches nicht auflösen lassen will, kommt er nicht heraus über atomistische, sich selbst äußerliche und willkürliche Bestimmungen; der Skeptiker dagegen nimmt alle Bestimmungen auf, aber in der Bestimmtheit des Scheins; seine Beschäftigung ist also ebenso willkürlich und enthält überall dieselbe Dürftigkeit. Er schwimmt so zwar im ganzen Reichtum der Welt, aber er bleibt bei derselben Armut und ist selbst die lebendige Impotenz, die er in den Dingen sieht; Epikur entleert von vornherein die Welt, aber er endet so bei dem ganz Bestimmungslosen, der in sich ruhenden Leere, dem otiosen Gotte).

ἱστάμενος δέπου, ἢ ὅσον ἐπὶ τοῖς εἰρημένοις λέξει τὴν αἰτίαν συνεστᾶναι, καὶ εἰσάγει τὸ πρός τι, ἀναιρῶν τὸ πρὸς τὴν φύσιν

[1] In der Handschrift: τὴν

„Vielleicht aber reichen auch die fünf Tropen der Enthaltung des Urteils gegen die Ätiologien aus. Denn entweder wird einer einen Grund angeben, der mit allen Richtungen der Philosophie und der Skepsis und den Phänomenen übereinstimmt, oder nicht. Und einen übereinstimmenden Grund anzugeben ist vielleicht nicht möglich."

(Allerdings: einen Grund angeben, der erstens durchaus nichts ist als Phänomen, ist deswegen unmöglich, weil der Grund die Idealität des Phänomens, das aufgehobne Phänomen ist. Ebensowenig kann ein Grund mit der Skepsis übereinstimmen, weil die Skepsis der fachmäßige Widerspruch gegen alle Gedanken ist, das Aufheben des Bestimmens selbst. Naiv wird die Skepsis in die φαινόμενα[1] zusammengestellt, denn das Phänomen ist das Verlorensein, das Nichtsein des Gedankens: die Skepsis ist dasselbe Nichtsein desselben als in sich reflektiert, aber das Phänomen ist an sich selbst verschwunden, es scheint nur, die Skepsis ist das sprechende Phänomen und verschwindet mit seinem Verschwinden, ist auch nur ein Phainomenon.)

„Denn sowohl über alle Phänomene als auch über alles Nichtoffenbare *besteht Widerspruch.* Wenn er aber *widerspricht,* wird er auch für diesen Grund nach dem Grund gefragt werden"

(d. h. der Skeptiker will einen Grund, der selbst nur Schein ist, also nicht Grund).

„Wenn er aber einen erscheinenden für einen erscheinenden oder einen nichtoffenbaren für einen nichtoffenbaren annimmt, verliert er sich ins Unendliche; [...]"

(d. h. weil der Skeptiker nicht aus dem Schein heraus und diesen als solchen festhalten will, kommt er nicht aus dem Schein heraus, und dies manœuvre kann ins Unendliche festgehalten werden; Epikur will zwar vom Atom zu weiteren Bestimmungen, aber weil er das Atom als solches nicht auflösen lassen will, kommt er nicht heraus über atomistische, sich selbst äußerliche und willkürliche Bestimmungen; der Skeptiker dagegen nimmt alle Bestimmungen auf, aber in der Bestimmtheit des Scheins; seine Beschäftigung ist also ebenso willkürlich und enthält überall dieselbe Dürftigkeit. Er schwimmt so zwar im ganzen Reichtum der Welt, aber er bleibt bei derselben Armut und ist selbst die lebendige Impotenz, die er in den Dingen sieht; Epikur entleert von vornherein die Welt, aber er endet so bei dem ganz Bestimmungslosen, der in sich ruhenden Leere, dem otiosen Gotte).

„Sobald er aber irgendwo stehenbleibt, wird er entweder sagen, was das Gesagte betreffe gelte der Grund und führt das Auf-etwas-Bezügliche ein, wobei er das Auf-die-Natur-Bezügliche aufhebt"

[1] (phainọmena) Phänomene

(grade beim Schein, beim Phänomen ist das πρός τι das πρὸς τὴν φύσιν);

ἢ ἐξ ὑποθέσεως τὶ λαμβάνων ἐπισχεθήσεται. S.36 [A–B]. Pyrrh. hypot. [l. I, 17.]

Wie den alten Philosophen die Meteore, der *sichtbare Himmel*, das Symbol und die Anschauung ihrer substantiellen Befangenheit, so daß selbst ein Aristoteles die Sterne für Götter nimmt, sie wenigstens in unmittelbare Verbindung mit der höchsten Energie bringt, so ist der *geschriebne Himmel*, das *versiegelte Wort* des im Lauf der Weltgeschichte sich offenbar gewordnen Gottes, das Losungswort zum Kampfe der christlichen Philosophie. Die Voraussetzung der Alten ist Tat der Natur, die der Modernen Tat des Geistes. Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward, denn die Natur muß entzweigeschlagen werden, damit der Geist sich in sich selbst eine. Griechen zerbrachen sie mit dem kunstreichen hephaistischen Hammer, schlugen sie in Statuen auseinander; der Römer tauchte sein Schwert in ihr Herz, und die Völker starben, aber die moderne Philosophie entsiegelt das Wort, läßt es verrauchen im heiligen Feuer des Geistes, und als Kämpfer des Geistes mit dem Geiste, nicht als vereinzelter aus der Schwerkraft der Natur gefallner Apostat wirkt sie allgemein und zerschmilzt die Formen, die das Allgemeine nicht hervorbrechen lassen.

III. Plutarchus ex editione G. Xylandri
De eo, quod secundum Epicurum non suaviter vivi possit[10]
ὅτι οὐδὲ ζῆν ἐστιν ἡδέως κατ' Ἐπίκουρον

Es versteht sich, daß von vorliegender Abhandlung des Plutarch nur wenig benutzt werden kann. Man muß nur die Einleitung lesen, die plumpe Renommisterei und krasse Auffassung der epikureischen Philosophie, um über die gänzliche Impotenz Plutarchs zur philosophischen Kritik keinen Zweifel übrigzubehalten.

Mag er mit Metrodorus' Ansicht immerhin übereinstimmen:

οἴονται δὲ περὶ γαστέρα τἀγαθὸν εἶναι, καὶ τοὺς ἄλλους πόρους τῆς σαρκὸς ἅπαντας, δι' ὧν ἡδονὴ καὶ μὴ ἀλγηδὼν ἐπεισέρχεται, καὶ πάντα καλὰ καὶ σοφὰ

(grade beim Schein, beim Phänomen ist das πρός τι[1] das πρός τὴν φύσιν[2]);

„oder wenn er aus einer Voraussetzung etwas annimmt, wird ihm Einhalt geboten werden." S.36. Pyrrhonische Hypotyposen.

Wie den alten Philosophen die Meteore, der *sichtbare Himmel*, das Symbol und die Anschauung ihrer substantiellen Befangenheit, so daß selbst ein Aristoteles die Sterne für Götter nimmt, sie wenigstens in unmittelbare Verbindung mit der höchsten Energie bringt, so ist der *geschriebne Himmel*, das *versiegelte Wort* des im Lauf der Weltgeschichte sich offenbar gewordnen Gottes, das Losungswort zum Kampfe der christlichen Philosophie. Die Voraussetzung der Alten ist Tat der Natur, die der Modernen Tat des Geistes. Der Kampf der Alten konnte nur enden, indem der sichtbare Himmel, das substantielle Band des Lebens, die Schwerkraft der politischen und religiösen Existenz zertrümmert ward, denn die Natur muß entzweigeschlagen werden, damit der Geist sich in sich selbst eine. Griechen zerbrachen sie mit dem kunstreichen hephaistischen Hammer, schlugen sie in Statuen auseinander; der Römer tauchte sein Schwert in ihr Herz, und die Völker starben, aber die moderne Philosophie entsiegelt das Wort, läßt es verrauchen im heiligen Feuer des Geistes, und als Kämpfer des Geistes mit dem Geiste, nicht als vereinzelter aus der Schwerkraft der Natur gefallner Apostat wirkt sie allgemein und zerschmilzt die Formen, die das Allgemeine nicht hervorbrechen lassen.

III. Plutarch, herausgegeben von G. Xylander
Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann

Es versteht sich, daß von vorliegender Abhandlung des Plutarch nur wenig benutzt werden kann. Man muß nur die Einleitung lesen, die plumpe Renommisterei und krasse Auffassung der epikureischen Philosophie, um über die gänzliche Impotenz Plutarchs zur philosophischen Kritik keinen Zweifel übrigzubehalten.

Mag er mit Metrodorus' Ansicht immerhin übereinstimmen:

„Sie [d. h. die Epikureer] glauben, das höchste Gut seien der Bauch und all die andern Kanäle des Fleisches, durch die Lust und nicht Schmerz eindringt, und alle

[1] (pros ti) Auf-etwas-Bezügliche – [2] (pros tēn physin) Auf-die-Natur-Bezügliche

ἐξευρήματα τῆς περὶ γαστέρα ἡδονῆς ἕνεκα γεγονέναι, καὶ τῆς ὑπὲρ ταύτης ἐλπίδος ἀγαθῆς [...] S. 1087 [D. c. 3],

so ist dies minime Epikurs Lehre. Selbst Sextus Empiricus findet seinen Unterschied von der kyrenaischen Schule darin, daß er die voluptas als voluptas animi festsetzt.

[...] Ἐπίκουρος δὲ καὶ γελᾶν φησι ταῖς ὑπερβολαῖς τοῦ περὶ τὸ σῶμα νοσήματος πολλάκις κάμνοντα τὸν σοφόν. οἷς οὖν οἱ πόνοι τοῦ σώματος οὕτως εἰσὶν ἐλαφροὶ καὶ ῥᾴδιοι, πῶς ἂν ἐστί τι ταῖς ἡδοναῖς ἀξιόλογον; S. 1088 [B–C. c. 3].

Es ist klar, daß Plutarch Epikurs Konsequenz nicht versteht. Die höchste voluptas des Epikur ist das Freisein vom Schmerz, der Differenz, die Voraussetzungslosigkeit; der Körper, der keinen andern voraussetzt in der Empfindung, der diese Differenz nicht empfindet, ist gesund, positiv. Diese Position, die im otiosen Gotte des Epikur ihre höchste Form erhält, ist in der anhaltenden Krankheit von selbst da, indem durch die Dauer die Krankheit aufhört, Zustand zu sein, sozusagen familiär und eigentümlich wird. Wir haben gesehn in der Naturphilosophie des Epikur, daß er diese Voraussetzungslosigkeit, dieses Wegschieben der Differenz ebenso im Theoretischen als Praktischen erstrebt. Das höchste Gut des Epikur ist die ἀταραξία, denn der Geist, um den es sich handelt, ist der empirisch einzelne. Plutarch faselt in Gemeinplätzen, er räsoniert wie ein Handwerksbursche.

Beiläufig können wir über die Bestimmung des σοφός reden, der gleichmäßig ein Objekt der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ist. Aus seiner Betrachtung wird sich ergeben, daß er am konsequentesten in die atomistische Philosophie des Epikur gehört und daß auch von dieser Seite her der Untergang der antiken Philosophie in vollständiger Objektivierung bei Epikur sich darstellt.

Der Weise, ὁ σοφός, ist nach zwei Bestimmungen in der alten Philosophie zu begreifen, die aber beide eine Wurzel haben.

Was theoretisch in der Betrachtung der Materie erscheint, erscheint praktisch in der Bestimmung des σοφοῦ. Die griechische Philosophie beginnt mit sieben Weisen, unter denen der jonische Naturphilosoph Thales sich befindet, und sie schließt mit dem Versuch, den Weisen begrifflich zu porträtieren. Anfang und Ende, aber nicht weniger das Zentrum, die Mitte, ist ein σοφός, nämlich Sokrates. Das ist kein exoterisches Faktum, daß um

schönen und weisen Erfindungen seien wegen der Lust des Bauches und der frohen Zuversicht hierauf gemacht worden [...]" S. 1087,

so ist dies minime[1] Epikurs Lehre. Selbst Sextus Empiricus findet seinen Unterschied von der kyrenaischen Schule darin, daß er die voluptas[2] als voluptas animi[3] festsetzt.

„[...] Epikur sagt: ‚Oft lacht der Weise, wenn er krank ist, sogar über die größten körperlichen Leiden.' Wie können also für die, denen die Schmerzen des Körpers so unwichtig und gleichgültig sind, die Lustgefühle etwas Wesentliches bedeuten?" S. 1088.

Es ist klar, daß Plutarch Epikurs Konsequenz nicht versteht. Die höchste voluptas des Epikur ist das Freisein vom Schmerz, der Differenz, die Voraussetzungslosigkeit; der Körper, der keinen andern voraussetzt in der Empfindung, der diese Differenz nicht empfindet, ist gesund, positiv. Diese Position, die im otiosen Gotte des Epikur ihre höchste Form erhält, ist in der anhaltenden Krankheit von selbst da, indem durch die Dauer die Krankheit aufhört, Zustand zu sein, sozusagen familiär und eigentümlich wird. Wir haben gesehn in der Naturphilosophie des Epikur, daß er diese Voraussetzungslosigkeit, dieses Wegschieben der Differenz ebenso im Theoretischen als Praktischen erstrebt. Das höchste Gut des Epikur ist die ἀταραξία[4], denn der Geist, um den es sich handelt, ist der empirisch einzelne. Plutarch faselt in Gemeinplätzen, er räsoniert wie ein Handwerksbursche.

Beiläufig können wir über die Bestimmung des σοφός[5] reden, der gleichmäßig ein Objekt der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ist. Aus seiner Betrachtung wird sich ergeben, daß er am konsequentesten in die atomistische Philosophie des Epikur gehört und daß auch von dieser Seite her der Untergang der antiken Philosophie in vollständiger Objektivierung bei Epikur sich darstellt.

Der Weise, ὁ σοφός[6], ist nach zwei Bestimmungen in der alten Philosophie zu begreifen, die aber beide eine Wurzel haben.

Was theoretisch in der Betrachtung der Materie erscheint, erscheint praktisch in der Bestimmung des σοφοῦ. Die griechische Philosophie beginnt mit sieben Weisen, unter denen der jonische Naturphilosoph Thales sich befindet, und sie schließt mit dem Versuch, den Weisen begrifflich zu porträtieren. Anfang und Ende, aber nicht weniger das Zentrum, die Mitte, ist ein σοφός, nämlich Sokrates. Das ist kein exoterisches Faktum, daß um

[1] am wenigsten – [2] Lust – [3] Sinnenlust – [4] (ataraxia) Ataraxie – [5] (sophos) Weisen – [6] (ho sophos)

diese substantiellen Individuen die Philosophie sich bewegt, gradesowenig, als daß Griechenland politisch untergeht zu der Zeit, wo Alexander seine Weisheit in Babylon verliert[14].

Da das griechische Leben und der griechische Geist zu ihrer Seele die Substanz haben, die in ihnen zuerst als freie Substanz erscheint, so fällt das Wissen von derselben in selbständige Existenzen, Individuen, die als merkwürdige einerseits den andren *äußerlich* gegenüberstehn, deren Wissen anderseits das inwendige Leben der Substanz und so ein den Bedingungen der Wirklichkeit, die sie umgibt, innerliches ist. Der griechische Philosoph ist ein Demiurgos, seine Welt ist eine andre als die in der natürlichen Sonne des Substantiellen blüht.

Die ersten Weisen sind nur die Behälter, die Pythia, aus denen die Substanz in allgemeinen, einfachen Geboten hervorklingt, ihre Sprache ist nur noch die der Substanz, die zu Worten gekommen ist, die einfachen Mächte des sittlichen Lebens, die sich offenbaren. Sie sind daher auch teilweise tätige Werkmeister des politischen Lebens, Gesetzgeber.

Die jonischen Naturphilosophen sind ebenso vereinzelte Erscheinungen, als die Form[en] des Naturelements erscheinen, unter welchen sie das All zu fassen suchen. Die Pythagoreer bilden sich ein innerliches Leben im Staate, die Form, in der sie ihr Wissen von der Substanz verwirklichen, steht in der Mitte zwischen der gänzlichen bewußten Isolierung, die nicht bei den Joniern ist, deren Isolierung vielmehr die unreflektierte, naive der elementarischen Existenzen ist, und dem vertrauensvollen Hinleben in der sittlichen Wirklichkeit. Die Form ihres Lebens ist selbst die substantielle, politische, nur abstrakt gehalten, in ein Minimum von Extension und naturhaften Grundlagen gebracht, wie ihr Prinzip, die Zahl, in der Mitte zwischen der farbigen Sinnlichkeit und dem Ideellen steht. Die Eleaten als die ersten Entdecker der idealen Formen der Substanz, die selbst noch in rein innerlicher und abstrakter, intensiver Weise die Innerlichkeit der Substanz begreifen, sind die vom Pathos begeisterten, prophetischen Verkünder der aufgehenden Morgenröte. In das einfache Licht versunken, wenden sie sich unwillig vom Volke ab und von den alten Göttern. Aber in Anaxagoras wendet sich das Volk selbst an die alten Götter gegen den einzelnen Weisen und erklärt ihn als solchen, indem es ihn von sich ausscheidet. Man hat dem Anaxagoras in neuerer Zeit (siehe z. B. Ritter „Geschichte der alten Philosophie". Erster Band [. 1829. S. 300 ff.]) Dualismus vorgeworfen. Aristoteles sagt im ersten Buche der „Metaphysik", daß er den νοῦς wie

diese substantiellen Individuen die Philosophie sich bewegt, gradesowenig, als daß Griechenland politisch untergeht zu der Zeit, wo Alexander seine Weisheit in Babylon verliert[14].

Da das griechische Leben und der griechische Geist zu ihrer Seele die Substanz haben, die in ihnen zuerst als freie Substanz erscheint, so fällt das Wissen von derselben in selbständige Existenzen, Individuen, die als merkwürdige einerseits den andren *äußerlich* gegenüberstehn, deren Wissen anderseits das inwendige Leben der Substanz und so ein den Bedingungen der Wirklichkeit, die sie umgibt, innerliches ist. Der griechische Philosoph ist ein Demiurgos, seine Welt ist eine andre als die in der natürlichen Sonne des Substantiellen blüht.

Die ersten Weisen sind nur die Behälter, die Pythia, aus denen die Substanz in allgemeinen, einfachen Geboten hervorklingt, ihre Sprache ist nur noch die der Substanz, die zu Worten gekommen ist, die einfachen Mächte des sittlichen Lebens, die sich offenbaren. Sie sind daher auch teilweise tätige Werkmeister des politischen Lebens, Gesetzgeber.

Die jonischen Naturphilosophen sind ebenso vereinzelte Erscheinungen, als die Form[en] des Naturelements erscheinen, unter welchen sie das All zu fassen suchen. Die Pythagoreer bilden sich ein innerliches Leben im Staate, die Form, in der sie ihr Wissen von der Substanz verwirklichen, steht in der Mitte zwischen der gänzlichen bewußten Isolierung, die nicht bei den Joniern ist, deren Isolierung vielmehr die unreflektierte, naive der elementarischen Existenzen ist, und dem vertrauensvollen Hinleben in der sittlichen Wirklichkeit. Die Form ihres Lebens ist selbst die substantielle, politische, nur abstrakt gehalten, in ein Minimum von Extension und naturhaften Grundlagen gebracht, wie ihr Prinzip, die Zahl, in der Mitte zwischen der farbigen Sinnlichkeit und dem Ideellen steht. Die Eleaten als die ersten Entdecker der idealen Formen der Substanz, die selbst noch in rein innerlicher und abstrakter, intensiver Weise die Innerlichkeit der Substanz begreifen, sind die vom Pathos begeisterten, prophetischen Verkünder der aufgehenden Morgenröte. In das einfache Licht versunken, wenden sie sich unwillig vom Volke ab und von den alten Göttern. Aber in Anaxagoras wendet sich das Volk selbst an die alten Götter gegen den einzelnen Weisen und erklärt ihn als solchen, indem es ihn von sich ausscheidet. Man hat dem Anaxagoras in neuerer Zeit (siehe z. B. Ritter „Geschichte der alten Philosophie". Erster Band [. 1829. S. 300 ff.]) Dualismus vorgeworfen. Aristoteles sagt im ersten Buche der „Metaphysik", daß er den νοῦς[1] wie

[1] (noûs) Nous

eine Maschine gebrauche und nur da anwende, wo ihm natürliche Erklärungen ausgehn. Allein dieser Schein des Dualismus ist einerseits das Dualistische selbst, das das innerste Herz des Staats zu Anaxagoras' Zeit zu zerspalten anfängt, andrerseits muß er tiefer gefaßt werden. Der νοῦς ist da tätig und wird da angewandt, wo die natürliche Bestimmtheit nicht ist. Er ist selbst das non ens des Natürlichen, die Idealität. Ferner aber tritt die Tätigkeit dieser Idealität nur da ein, wo dem Philosophen der physische Blick ausgeht, d.h. der νοῦς ist der eigne νοῦς des Philosophen, der sich da an die Stelle setzt, wo er seine Tätigkeit nicht mehr zu objektivieren weiß. Damit ist der subjektive νοῦς hervorgetreten als Kern des fahrenden Scholasten, und in seiner Macht als Idealität der reellen Bestimmtheit erweist er sich einerseits in den Sophisten, andrerseits im Sokrates.

Wenn die ersten griechischen Weisen der eigne Spiritus, das verkörperte Wissen von der Substanz sind, wenn ihre Aussprüche ebenso in gediegner Intensität sich halten als die Substanz selbst, wenn, je nachdem die Substanz mehr und mehr idealisiert wird, die Träger ihres Fortschrittes ein ideelles Leben in ihrer partikularen Wirklichkeit gegen die Wirklichkeit der erscheinenden Substanz, des wirklichen Volkslebens geltend machen, so ist die Idealität selbst nur noch in der Form der Substanz. Es wird nicht gerüttelt an den lebendigen Mächten, die ideellsten dieser Periode, die Pythagoreer und Eleaten, preisen das Staatsleben als die wirkliche Vernunft; ihre Prinzipien sind objektiv, eine Macht, die über sie selber übergreift, die sie halb mysteriös, in poetischer Begeistrung, verkünden, d.i. in der Form, welche die natürliche Energie zur Idealität heraufbildet, sie nicht verzehrt, sondern bearbeitet und das Ganze in der Bestimmtheit des Natürlichen läßt. Diese Verkörperung der idealen Substanz geschieht in den Philosophen selbst, die sie verkünden, nicht nur ihr Ausdruck ist der plastisch-poetische, ihre Wirklichkeit ist diese Person, und ihre Wirklichkeit ist ihre eigne Erscheinung, sie selbst sind die lebendigen Bilder, die lebendigen Kunstwerke, die das Volk in plastischer Größe aus sich hervorgehn sieht; wo ihre Tätigkeit, wie bei den ersten Weisen, das Allgemeine bildet, da sind ihre Aussprüche die wirklich geltende Substanz, Gesetze.[1]

Diese Weisen sind daher ebensowenig populär wie die Statuen der olympischen Götter; ihre Bewegung ist die Ruhe in sich selbst, ihr Verhalten zum Volk ist dieselbe Objektivität wie ihr Verhalten zur Substanz. Die Orakelsprüche des delphischen Apollo waren nur so lange göttliche

[1] Hier folgt der Verweis: (Siehe folgende Seite)

eine Maschine gebrauche und nur da anwende, wo ihm natürliche Erklärungen ausgehn. Allein dieser Schein des Dualismus ist einerseits das Dualistische selbst, das das innerste Herz des Staats zu Anaxagoras' Zeit zu zerspalten anfängt, andrerseits muß er tiefer gefaßt werden. Der νοῦς ist da tätig und wird da angewandt, wo die natürliche Bestimmtheit nicht ist. Er ist selbst das non ens[1] des Natürlichen, die Idealität. Ferner aber tritt die Tätigkeit dieser Idealität nur da ein, wo dem Philosophen der physische Blick ausgeht, d.h. der νοῦς ist der eigne νοῦς des Philosophen, der sich da an die Stelle setzt, wo er seine Tätigkeit nicht mehr zu objektivieren weiß. Damit ist der subjektive νοῦς hervorgetreten als Kern des fahrenden Scholasten, und in seiner Macht als Idealität der reellen Bestimmtheit erweist er sich einerseits in den Sophisten, andrerseits im Sokrates.

Wenn die ersten griechischen Weisen der eigne Spiritus, das verkörperte Wissen von der Substanz sind, wenn ihre Aussprüche ebenso in gediegner Intensität sich halten als die Substanz selbst, wenn, je nachdem die Substanz mehr und mehr idealisiert wird, die Träger ihres Fortschrittes ein ideelles Leben in ihrer partikularen Wirklichkeit gegen die Wirklichkeit der erscheinenden Substanz, des wirklichen Volkslebens geltend machen, so ist die Idealität selbst nur noch in der Form der Substanz. Es wird nicht gerüttelt an den lebendigen Mächten, die ideellsten dieser Periode, die Pythagoreer und Eleaten, preisen das Staatsleben als die wirkliche Vernunft; ihre Prinzipien sind objektiv, eine Macht, die über sie selber übergreift, die sie halb mysteriös, in poetischer Begeistrung, verkünden, d.i. in der Form, welche die natürliche Energie zur Idealität heraufbildet, sie nicht verzehrt, sondern bearbeitet und das Ganze in der Bestimmtheit des Natürlichen läßt. Diese Verkörperung der idealen Substanz geschieht in den Philosophen selbst, die sie verkünden, nicht nur ihr Ausdruck ist der plastisch-poetische, ihre Wirklichkeit ist diese Person, und ihre Wirklichkeit ist ihre eigne Erscheinung, sie selbst sind die lebendigen Bilder, die lebendigen Kunstwerke, die das Volk in plastischer Größe aus sich hervorgehn sieht; wo ihre Tätigkeit, wie bei den ersten Weisen, das Allgemeine bildet, da sind ihre Aussprüche die wirklich geltende Substanz, Gesetze.[2]

Diese Weisen sind daher ebensowenig populär wie die Statuen der olympischen Götter; ihre Bewegung ist die Ruhe in sich selbst, ihr Verhalten zum Volk ist dieselbe Objektivität wie ihr Verhalten zur Substanz. Die Orakelsprüche des delphischen Apollo waren nur so lange göttliche

[1] Nichtsein – [2] hier folgt der Verweis: (Siehe folgende Seite)

Wahrheit für das Volk, nur so lange in das Helldunkel einer unbekannten Macht gehüllt, solange die eigne offenbare Macht des griechischen Geistes vom pythischen Dreifuß erklang; nur so lange verhielt sich das Volk theoretisch zu ihnen, als sie die eigne tönende Theorie des Volkes waren, sie waren nur so lange populär, als sie unpopulär waren. Ebenso diese Weisen. Allein mit den Sophisten und Sokrates, der δύναμις nach im Anaxagoras, kehrt sich die Sache um. Jetzt ist es die Idealität selbst, die in ihrer unmittelbaren Form, *dem subjektiven Geiste*, das Prinzip der Philosophie wird. Wenn in den früheren griechischen Weisen die ideale Form der Substanz, ihre Identität sich offenbarte gegen das bunte, aus verschiednen Völkerindividualitäten gewirkte Gewand ihrer erscheinenden Wirklichkeit, wenn daher diese Weisen einerseits das Absolute nur in den einseitigsten, allgemeinsten ontologischen Bestimmungen fassen, andrerseits selbst die Erscheinung der in sich abgeschloßnen Substanz in der Wirklichkeit an sich darstellen und so, wie sie ausschließend gegen die πολλοί sich verhalten, wie sie das redende Mysterium ihres Geistes sind, andrerseits gleich den plastischen Göttern auf den Marktplätzen in ihrer seligen Insichgekehrtheit zugleich die eignen Zierden des Volks sind und in ihrer Einzelnheit in es zurückfallen, so ist es jetzt hingegen die Idealität selbst, die reine für sich gewordne Abstraktion, die der Substanz gegenübertritt; die Subjektivität, die sich als Prinzip der Philosophie hinstellt. Weil sie unpopulär ist, diese Subjektivität, gegen die substantiellen Mächte des Volkslebens gekehrt, ist sie populär, d.h. sie kehrt sich nach außen gegen die Wirklichkeit, ist praktisch in sie verwickelt, und ihre Existenz ist die Bewegung. Diese beweglichen Gefäße der Entwicklung sind die Sophisten. Ihre innerste, von den unmittelbaren Schlacken der Erscheinung gereinigte Gestalt ist Sokrates, den das delphische Orakel den σοφώτατον nennt.

Indem ihre eigne Idealität der Substanz gegenübersteht, ist diese in eine Masse akzidenteller beschränkter Existenzen und Institutionen verfallen, deren Recht, die Einheit, die Identitas ihr gegenüber in die subjektiven Geister entwichen ist. Der subjektive Geist selbst ist so als solcher der Behälter der Substanz, aber weil diese Idealität der Wirklichkeit gegenübersteht, ist sie objektiv als ein Sollen in den Köpfen vorhanden, subjektiv als Streben. Der Ausdruck dieses subjektiven Geistes, der die Idealität in sich selbst zu haben weiß, ist das Urteil des Begriffs, das zum Maßstab des einzelnen das in sich selbst Bestimmte, den Zweck, das Gute hat, das hier aber noch ein Sollen der Wirklichkeit ist. Dieses Sollen der Wirklichkeit

Wahrheit für das Volk, nur so lange in das Helldunkel einer unbekannten Macht gehüllt, solange die eigne offenbare Macht des griechischen Geistes vom pythischen Dreifuß erklang; nur so lange verhielt sich das Volk theoretisch zu ihnen, als sie die eigne tönende Theorie des Volkes waren, sie waren nur so lange populär, als sie unpopulär waren. Ebenso diese Weisen. Allein mit den Sophisten und Sokrates, der δύναμις[1] nach im Anaxagoras, kehrt sich die Sache um. Jetzt ist es die Idealität selbst, die in ihrer unmittelbaren Form, *dem subjektiven Geiste*, das Prinzip der Philosophie wird. Wenn in den früheren griechischen Weisen die ideale Form der Substanz, ihre Identität sich offenbarte gegen das bunte, aus verschiednen Völkerindividualitäten gewirkte Gewand ihrer erscheinenden Wirklichkeit, wenn daher diese Weisen einerseits das Absolute nur in den einseitigsten, allgemeinsten ontologischen Bestimmungen fassen, andrerseits selbst die Erscheinung der in sich abgeschloßnen Substanz in der Wirklichkeit an sich darstellen und so, wie sie ausschließend gegen die πολλοί[2] sich verhalten, wie sie das redende Mysterium ihres Geistes sind, andrerseits gleich den plastischen Göttern auf den Marktplätzen in ihrer seligen Insichgekehrtheit zugleich die eignen Zierden des Volks sind und in ihrer Einzelnheit in es zurückfallen, so ist es jetzt hingegen die Idealität selbst, die reine für sich gewordne Abstraktion, die der Substanz gegenübertritt; die Subjektivität, die sich als Prinzip der Philosophie hinstellt. Weil sie unpopulär ist, diese Subjektivität, gegen die substantiellen Mächte des Volkslebens gekehrt, ist sie populär, d. h. sie kehrt sich nach außen gegen die Wirklichkeit, ist praktisch in sie verwickelt, und ihre Existenz ist die Bewegung. Diese beweglichen Gefäße der Entwicklung sind die Sophisten. Ihre innerste, von den unmittelbaren Schlacken der Erscheinung gereinigte Gestalt ist Sokrates, den das delphische Orakel den σοφώτατον[3] nennt.

Indem ihre eigne Idealität der Substanz gegenübersteht, ist diese in eine Masse akzidenteller beschränkter Existenzen und Institutionen verfallen, deren Recht, die Einheit, die Identitas ihr gegenüber in die subjektiven Geister entwichen ist. Der subjektive Geist selbst ist so als solcher der Behälter der Substanz, aber weil diese Idealität der Wirklichkeit gegenübersteht, ist sie objektiv als ein Sollen in den Köpfen vorhanden, subjektiv als Streben. Der Ausdruck dieses subjektiven Geistes, der die Idealität in sich selbst zu haben weiß, ist das Urteil des Begriffs, das zum Maßstab des einzelnen das in sich selbst Bestimmte, den Zweck, das Gute hat, das hier aber noch ein Sollen der Wirklichkeit ist. Dieses Sollen der Wirklichkeit

[1] (dynamis) Potenz, Kraft – [2] (polloi) Menge, Masse – [3] (sophōtaton) Weisesten

ist ebenso ein Sollen des Subjekts, das dieser Idealität sich bewußt geworden, denn es steht selbst in der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit außer ihm ist sein. Die Stellung dieses Subjekts ist damit ebenso bestimmt wie sein Schicksal.

Erstens, daß diese Idealität der Substanz in den subjektiven Geist getreten, von ihr selbst abgefallen ist, ist ein Sprung, ein in dem substantiellen Leben selbst bedingter Abfall von demselben. Damit ist diese seine Bestimmung dem Subjekt selbst ein Geschehn, eine fremde Macht, als deren Träger es sich vorfindet, das Daimonion des Sokrates. Das Daimonion ist die unmittelbare Erscheinung davon, daß dem griechischen Leben die Philosophie ebensowohl ein nur Innerliches als nur Äußerliches ist. Durch die Bestimmung des Daimonions ist das Subjekt als empirisch einzelnes bestimmt, weil es das naturhafte Abbrechen von dem substantiellen, also naturbedingten Leben in diesem Leben ist, denn das Daimonion erscheint als Naturbestimmung. Die Sophisten sind selbst diese Dämonen, die sich noch nicht von ihrem Tun unterscheiden. Sokrates hat das Bewußtsein, das Daimonion in sich zu tragen. Sokrates ist die substantielle Weise, in der die Substanz sich selbst im Subjekt verliert. Er ist daher ein ebenso substantielles Individuum wie die früheren Philosophen, aber in der Weise der Subjektivität, nicht abgeschlossen, kein Götterbild, sondern ein menschliches, nicht mysteriös, sondern hell und licht, kein Seher, sondern ein leutseliger Herr.

Die zweite Bestimmung ist dann, daß dieses Subjekt ein Urteil des Sollens, des Zwecks fällt. Die Substanz hat ihre Idealität in den subjektiven Geist verloren, er ist so ihre Bestimmung in sich selbst geworden, ihr Prädikat, während sie selbst ihm gegenüber zur unmittelbaren, unberechtigten, nur seienden Verbindung von selbständigen Existenzen herabgesunken ist. Das Bestimmen des Prädikats, da es sich auf ein Seiendes bezieht, ist daher selbst unmittelbar, da dies Seiende der lebendige Volksgeist, so ist es praktisches Bestimmen der einzelnen Geister, Erziehung und Belehrung. Das Sollen der Substantialität ist die eigne Bestimmung des subjektiven Geistes, der es ausspricht; der Zweck der Welt ist also sein eigner Zweck, die Lehre von demselben ist sein Beruf. Er stellt den Zweck, das Gute also sowohl in seinem Leben wie in seiner Lehre an sich selbst dar. Er ist der Weise, wie er in praktische Bewegung getreten ist.

Endlich aber, indem dies Individuum das Urteil des Begriffs über die Welt fällt, ist es in sich selbst geteilt und verurteilt, denn es wurzelt einesteils selbst im Substantiellen, es hat das Recht seiner Existenz nur im Recht

ist ebenso ein Sollen des Subjekts, das dieser Idealität sich bewußt geworden, denn es steht selbst in der Wirklichkeit, und die Wirklichkeit außer ihm ist sein. Die Stellung dieses Subjekts ist damit ebenso bestimmt wie sein Schicksal.

Erstens, daß diese Idealität der Substanz in den subjektiven Geist getreten, von ihr selbst abgefallen ist, ist ein Sprung, ein in dem substantiellen Leben selbst bedingter Abfall von demselben. Damit ist diese seine Bestimmung dem Subjekt selbst ein Geschehn, eine fremde Macht, als deren Träger es sich vorfindet, das Daimonion des Sokrates. Das Daimonion ist die unmittelbare Erscheinung davon, daß dem griechischen Leben die Philosophie ebensowohl ein nur Innerliches als nur Äußerliches ist. Durch die Bestimmung des Daimonions ist das Subjekt als empirisch einzelnes bestimmt, weil es das naturhafte Abbrechen von dem substantiellen, also naturbedingten Leben in diesem Leben ist, denn das Daimonion erscheint als Naturbestimmung. Die Sophisten sind selbst diese Dämonen, die sich noch nicht von ihrem Tun unterscheiden. Sokrates hat das Bewußtsein, das Daimonion in sich zu tragen. Sokrates ist die substantielle Weise, in der die Substanz sich selbst im Subjekt verliert. Er ist daher ein ebenso substantielles Individuum wie die früheren Philosophen, aber in der Weise der Subjektivität, nicht abgeschlossen, kein Götterbild, sondern ein menschliches, nicht mysteriös, sondern hell und licht, kein Seher, sondern ein leutseliger Herr.

Die zweite Bestimmung ist dann, daß dieses Subjekt ein Urteil des Sollens, des Zwecks fällt. Die Substanz hat ihre Idealität in den subjektiven Geist verloren, er ist so ihre Bestimmung in sich selbst geworden, ihr Prädikat, während sie selbst ihm gegenüber zur unmittelbaren, unberechtigten, nur seienden Verbindung von selbständigen Existenzen herabgesunken ist. Das Bestimmen des Prädikats, da es sich auf ein Seiendes bezieht, ist daher selbst unmittelbar, da dies Seiende der lebendige Volksgeist, so ist es praktisches Bestimmen der einzelnen Geister, Erziehung und Belehrung. Das Sollen der Substantialität ist die eigne Bestimmung des subjektiven Geistes, der es ausspricht; der Zweck der Welt ist also sein eigner Zweck, die Lehre von demselben ist sein Beruf. Er stellt den Zweck, das Gute also sowohl in seinem Leben wie in seiner Lehre an sich selbst dar. Er ist der Weise, wie er in praktische Bewegung getreten ist.

Endlich aber, indem dies Individuum das Urteil des Begriffs über die Welt fällt, ist es in sich selbst geteilt und verurteilt, denn es wurzelt einesteils selbst im Substantiellen, es hat das Recht seiner Existenz nur im Recht

seines Staates, seiner Religion, kurz aller substantiellen Bedingungen, die an ihm als seine Natur erscheinen. Andrerseits hat er in sich selbst den Zweck, der der Richter jener Substantialität ist. Seine eigne Substantialität ist also in ihm selbst verurteilt, und somit geht er zugrunde, eben weil der substantielle und nicht der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist.

Sokrates ist deswegen so wichtig, weil sich das Verhältnis der griechischen Philosophie zum griechischen Geiste und daher ihre innere Schranke in sich selbst in ihm darstellt. Wie töricht es war, wenn in neuester Zeit das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zum Leben mit ihm verglichen und daher die Berechtigung zu ihrer Verurteilung deduziert worden ist, ergibt sich von selbst. Das ist grade das spezifische Übel der griechischen Philosophie, daß sie in einem Verhältnis zum nur substantiellen Geiste steht; in unsrer Zeit sind beide Seiten Geist und wollen beide als solcher anerkannt sein.

Die Subjektivität tritt in ihrem unmittelbaren Träger als sein Leben und sein praktisches Wirken hervor, als eine Bildung, durch die er die einzelnen Individuen aus den Bestimmtheiten der Substantialität in die Bestimmung in sich selbst führt; diese praktische Tätigkeit abgerechnet, hat seine Philosophie keinen Inhalt als die abstrakte Bestimmung des Guten. Seine Philosophie ist sein Hinüberführen aus den substantial bestehenden Vorstellungen, Unterschieden etc. in die In-sich-selbst-Bestimmung, die aber weiter keinen Inhalt hat, als das Gefäß dieser auflösenden Reflexion zu sein; seine Philosophie ist daher wesentlich seine *eigne Weisheit*, sein eignes *Gutsein* in bezug auf die Welt[1] ist die alleinige Erfüllung seiner Lehre vom Guten, eine ganz andre Subjektivität, als wenn Kant seinen kategorischen Imperativ aufstellt. Da ist es gleichgültig, wie er als empirisches Subjekt sich zu diesem Imperativ verhält.

Die Bewegung wird bei Plato eine ideelle; wie Sokrates das Bild und Lehrer der Welt, so Platos Ideen, seine philosophische Abstraktion, die Urbilder derselben.

Im Plato wirft sich diese abstrakte Bestimmung des Guten, des Zwecks in eine extensive, die Welt umfassende Philosophie auseinander. Der Zweck, als die Bestimmung in sich, das wirkliche Wollen des Philosophen ist das Denken, die realen Bestimmungen dieses Guten sind die immanenten Gedanken. Das wirkliche Wollen des Philosophen, die in ihm tätige Idealität ist das wirkliche Sollen der realen Welt. Plato schaut dies sein Verhältnis

[1] „in bezug auf die Welt" in der Handschrift anscheinend gestrichen

seines Staates, seiner Religion, kurz aller substantiellen Bedingungen, die an ihm als seine Natur erscheinen. Andrerseits hat er in sich selbst den Zweck, der der Richter jener Substantialität ist. Seine eigne Substantialität ist also in ihm selbst verurteilt, und somit geht er zugrunde, eben weil der substantielle und nicht der freie Geist, der alle Widersprüche erträgt und überwältigt, der keine Naturbedingung anzuerkennen hat als solche, die Stätte seiner Geburt ist.

Sokrates ist deswegen so wichtig, weil sich das Verhältnis der griechischen Philosophie zum griechischen Geiste und daher ihre innere Schranke in sich selbst in ihm darstellt. Wie töricht es war, wenn in neuester Zeit das Verhältnis der Hegelschen Philosophie zum Leben mit ihm verglichen und daher die Berechtigung zu ihrer Verurteilung deduziert worden ist, ergibt sich von selbst. Das ist grade das spezifische Übel der griechischen Philosophie, daß sie in einem Verhältnis zum nur substantiellen Geiste steht; in unsrer Zeit sind beide Seiten Geist und wollen beide als solcher anerkannt sein.

Die Subjektivität tritt in ihrem unmittelbaren Träger als sein Leben und sein praktisches Wirken hervor, als eine Bildung, durch die er die einzelnen Individuen aus den Bestimmtheiten der Substantialität in die Bestimmung in sich selbst führt; diese praktische Tätigkeit abgerechnet, hat seine Philosophie keinen Inhalt als die abstrakte Bestimmung des Guten. Seine Philosophie ist sein Hinüberführen aus den substantial bestehenden Vorstellungen, Unterschieden etc. in die In-sich-selbst-Bestimmung, die aber weiter keinen Inhalt hat, als das Gefäß dieser auflösenden Reflexion zu sein; seine Philosophie ist daher wesentlich seine *eigne Weisheit*, sein eignes *Gutsein* in bezug auf die Welt[1] ist die alleinige Erfüllung seiner Lehre vom Guten, eine ganz andre Subjektivität, als wenn Kant seinen kategorischen Imperativ aufstellt. Da ist es gleichgültig, wie er als empirisches Subjekt sich zu diesem Imperativ verhält.

Die Bewegung wird bei Plato eine ideelle; wie Sokrates das Bild und Lehrer der Welt, so Platos Ideen, seine philosophische Abstraktion, die Urbilder derselben.

Im Plato wirft sich diese abstrakte Bestimmung des Guten, des Zwecks in eine extensive, die Welt umfassende Philosophie auseinander. Der Zweck, als die Bestimmung in sich, das wirkliche Wollen des Philosophen ist das Denken, die realen Bestimmungen dieses Guten sind die immanenten Gedanken. Das wirkliche Wollen des Philosophen, die in ihm tätige Idealität ist das wirkliche Sollen der realen Welt. Plato schaut dies sein Verhältnis

[1] „in bezug auf die Welt" in der Handschrift anscheinend gestrichen

zur Wirklichkeit so an, daß ein selbständiges Reich der Ideen über der Wirklichkeit (und dies Jenseits ist die eigne Subjektivität des Philosophen) schwebt und in ihr sich verdunkelt abspiegelt. Wenn Sokrates nur den Namen der Idealität, die aus der Substanz in das Subjekt übergetreten ist, entdeckt hat und selbst noch diese Bewegung mit Bewußtsein war, so tritt die substantiale Welt der Wirklichkeit nun wirklich idealisiert in das Bewußtsein Platos ein, aber damit ist diese ideale Welt selbst ebenso einfach in sich gegliedert, wie es die ihr gegenüberstehende wirklich substantiale Welt ist, wovon Aristoteles aufs treffendste bemerkt:

(Metaphys. I, cap. IX [990b 4–6]) *σχεδὸν γὰρ ἴσα ἢ οὐκ ἐλάττω τὰ εἴδη ἐστὶ τούτων περὶ ὧν* ζητοῦντες τὰς αἰτίας ἐκ τούτων ἐπ' ἐκεῖνα προῆλθον.

Ihre Bestimmtheit und Gliederung in sich ist daher dem Philosophen selbst ein Jenseitiges, die Bewegung ist aus dieser Welt hinausgefallen.

καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ *κινῆσον* [. . .]. Aristot. l.c. [991b 4–5.]

Der Philosoph als solcher, d.i. als der Weise, nicht als die Bewegung des wirklichen Geistes überhaupt, ist also die jenseitige Wahrheit der substantialen Welt, die ihm gegenübersteht. Plato bringt sich dies aufs bestimmteste zur Anschauung, wenn er sagt, entweder müßten die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, damit der Staat seine Bestimmung erreiche. In seiner eignen Stellung [zu] einem Tyrannen ist ein solcher Versuch seinerseits gemacht worden. Sein Staat hat auch als besondren und obersten Stand den Stand der Wissenden.[15]

Zwei andere Bemerkungen, die Aristoteles macht, will ich hier noch erwähnen, weil sie über die Form des platonischen Bewußtseins die wichtigsten Aufschlüsse geben und zusammenhängen mit der Seite, nach welcher wir es in bezug auf den σοφός betrachten.

Aristoteles sagt von Plato:

ἐν δὲ τῷ Φαίδωνι οὕτως λέγεται, ὡς καὶ τοῦ εἶναι καὶ τοῦ γίγνεσθαι αἴτια τὰ εἴδη ἐστίν. καίτοι τῶν εἰδῶν ὄντων ὅμως οὐ γίγνεται τὰ μετέχοντα, ἂν μὴ ᾖ τὸ κινῆσον [...]. l.c. [991b 3–5.]

Es sind nicht nur Seiende, es ist die Sphäre des Seins, die Plato in die Idealität hinaustragen will: diese Idealität ist ein verschloßnes, spezifisch unterschiednes Reich im philosophierenden Bewußtsein selbst: weil es dies ist, fehlt ihm die Bewegung.

zur Wirklichkeit so an, daß ein selbständiges Reich der Ideen über der Wirklichkeit (und dies Jenseits ist die eigne Subjektivität des Philosophen) schwebt und in ihr sich verdunkelt abspiegelt. Wenn Sokrates nur den Namen der Idealität, die aus der Substanz in das Subjekt übergetreten ist, entdeckt hat und selbst noch diese Bewegung mit Bewußtsein war, so tritt die substantiale Welt der Wirklichkeit nun wirklich idealisiert in das Bewußtsein Platos ein, aber damit ist diese ideale Welt selbst ebenso einfach in sich gegliedert, wie es die ihr gegenüberstehende wirklich substantiale Welt ist, wovon Aristoteles aufs treffendste bemerkt:

(Metaphysik I, Kap. IX) „*Denn die Ideen sind fast ebenso und nicht weniger zahlreich als die Dinge,* von denen die, die nach ihren Ursachen suchten, zu den Ideen fortschritten."

Ihre Bestimmtheit und Gliederung in sich ist daher dem Philosophen selbst ein Jenseitiges, die Bewegung ist aus dieser Welt hinausgefallen.

„Und wenn auch die Ideen existieren, entsteht trotzdem nicht das, was an ihnen teilhat, wenn das, *was bewegt,* nicht da ist [...]." Aristoteles a.a.O.

Der Philosoph als solcher, d.i. als der Weise, nicht als die Bewegung des wirklichen Geistes überhaupt, ist also die jenseitige Wahrheit der substantialen Welt, die ihm gegenübersteht. Plato bringt sich dies aufs bestimmteste zur Anschauung, wenn er sagt, entweder müßten die Philosophen Könige oder die Könige Philosophen werden, damit der Staat seine Bestimmung erreiche. In seiner eignen Stellung [zu] einem Tyrannen ist ein solcher Versuch seinerseits gemacht worden. Sein Staat hat auch als besondren und obersten Stand den Stand der Wissenden.[15]

Zwei andere Bemerkungen, die Aristoteles macht, will ich hier noch erwähnen, weil sie über die Form des platonischen Bewußtseins die wichtigsten Aufschlüsse geben und zusammenhängen mit der Seite, nach welcher wir es in bezug auf den σοφός[1] betrachten.

Aristoteles sagt von Plato:

„Im ‚Phaedon' aber heißt es, Ursachen sowohl des Seins wie des Entstehens seien die Ideen. Und wenn auch die Ideen existieren, entsteht trotzdem nicht das, was an ihnen teilhat, wenn das, was bewegt, nicht da ist [...]." a.a.O.

Es sind nicht nur Seiende, es ist die Sphäre des Seins, die Plato in die Idealität hinaustragen will: diese Idealität ist ein verschloßnes, spezifisch unterschiednes Reich im philosophierenden Bewußtsein selbst: weil es dies ist, fehlt ihm die Bewegung.

[1] (sophos) Weisen

Dieser Widerspruch im philosophierenden Bewußtsein muß sich ihm selbst objektivieren, es muß diesen Widerspruch aus sich herauswerfen.

ἔτι οὐ μόνον τῶν αἰσθητῶν παραδείγματα τὰ εἴδη, ἀλλὰ καὶ αὐτῶν τῶν εἰδῶν, οἷον τὸ γένος, ὡς γένος εἰδῶν· ὥςτε τὸ αὐτὸ ἔσται παράδειγμα καὶ εἰκών. [l.c. 991ᵃ 29–991ᵇ 1.]

Lucretius über die alten jonischen Philosophen:

„[...] multa bene ac divinitus invenienteis,
Ex adyto tamquam cordis, responsa dedere
Sanctius, et multo certa ratione magis, quam
Pythia, quae tripode ex Phoebi lauroque profatur."
v. 737–740 [= 736–739 Diels]. lib. I.

Wesentlich zur Bestimmung der epikureischen Naturphilosophie ist:

1. Die *Ewigkeit der Materie*, die damit zusammenhängt, daß die Zeit als Akzidens der Akzidenzien[1], als nur den Zusammensetzungen und ihren zufälligen eventis zukommend betrachtet, also außerhalb des materialen Prinzips, des Atoms selbst verlegt wird. Dies hängt weiter damit zusammen, daß die Substanz der epikureischen Philosophie das nur äußerlich Reflektierende, die Voraussetzungslosigkeit, Willkür und Zufälligkeit ist. Die Zeit ist vielmehr das Schicksal der Natur, des Endlichen. Die negative Einheit mit sich, ihre innerliche Notwendigkeit.

2. Das Leere, die Negation ist nicht das Negative der Materie selbst, sondern da, wo sie nicht ist. Sie ist also auch in dieser Beziehung in sich selbst ewig.

Die Gestalt, die wir am Schlusse aus der Werkstätte des griechisch-philosophischen Bewußtseins hervortreten sehn, aus dem Dunkel der Abstraktion und in ihre dunkele Tracht gehüllt, ist dieselbe, in welcher die griechische Philosophie lebendig über die Weltbühne schritt, dieselbe Gestalt, die selbst im brennenden Kamin Götter sah, dieselbe, die den Giftbecher trank, dieselbe, die als der Gott des Aristoteles der höchsten Seligkeit, der Theorie, genießt.

[1] In der Handschrift immer: Accidenzen

Dieser Widerspruch im philosophierenden Bewußtsein muß sich ihm selbst objektivieren, es muß diesen Widerspruch aus sich herauswerfen.

„Ferner wären die Ideen nicht nur Vorbilder für die sinnlichen Dinge, sondern auch für die Ideen selbst, z. B. die Gattung als Gattung von Ideen, so daß dasselbe Vorbild und Abbild zugleich wäre." [a.a.O.]

Lucretius über die alten jonischen Philosophen:

„[...] manch trefflichen Fund vom göttlichen Geiste getrieben
Öfter sie haben getan und aus ihrem innersten Herzen
Sprüche verkündet, die uns weit hehrer und wahrer erklingen,
Als was die Pythia spricht von Apollos Lorbeer und Dreifuß."

V.737–740. Buch I.

Wesentlich zur Bestimmung der epikureischen Naturphilosophie ist:

1. Die *Ewigkeit der Materie*, die damit zusammenhängt, daß die Zeit als Akzidens der Akzidenzien[1], als nur den Zusammensetzungen und ihren zufälligen eventis[2] zukommend betrachtet, also außerhalb des materialen Prinzips, des Atoms selbst verlegt wird. Dies hängt weiter damit zusammen, daß die Substanz der epikureischen Philosophie das nur äußerlich Reflektierende, die Voraussetzungslosigkeit, Willkür und Zufälligkeit ist. Die Zeit ist vielmehr das Schicksal der Natur, des Endlichen. Die negative Einheit mit sich, ihre innerliche Notwendigkeit.

2. Das Leere, die Negation ist nicht das Negative der Materie selbst, sondern da, wo sie nicht ist. Sie ist also auch in dieser Beziehung in sich selbst ewig.

Die Gestalt, die wir am Schlusse aus der Werkstätte des griechisch-philosophischen Bewußtseins hervortreten sehn, aus dem Dunkel der Abstraktion und in ihre dunkele Tracht gehüllt, ist dieselbe, in welcher die griechische Philosophie lebendig über die Weltbühne schritt, dieselbe Gestalt, die selbst im brennenden Kamin Götter sah, dieselbe, die den Giftbecher trank, dieselbe, die als der Gott des Aristoteles der höchsten Seligkeit, der Theorie, genießt.

[1] In der Handschrift immer: Accidenzen – [2] Ereignissen; Wirkungen

Epikureische Philosophie

DRITTES HEFT

III. Plutarchus. 1. De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit.[10] *2. Colotes*

[*III.*] *Plutarchus. 1. De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit*

[...] *πέρας αὐταῖς* (sc. ἡδοναῖς) *κοινὸν* Ἐπίκουρος τὴν *παντὸς τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσιν* ἐπιτέθεικεν, ὡς τῆς φύσεως ἄχρι τοῦ λῦσαι τὸ ἀλγεινὸν αὐξούσης τὸ ἡδύ, *περαιτέρω δὲ προελθεῖν οὐκ ἐώσης κατὰ μέγεθος*, ἀλλὰ ποικιλμούς τινας οὐκ ἀναγκαίους, *ὅταν οὐκ ἐν τῷ μὴ πονεῖν γένηται*, δεχομένης· ἡ δὲ ἐπὶ τοῦτο μετ' ὀρέξεως πορεία, μέτρον ἡδονῆς οὖσα, κομιδῇ βραχεῖα καὶ σύντομος. ὅθεν αἰσθόμενοι τῆς ἐνταῦθα γλισχρότητος, *ὥσπερ ἐκ χωρίου λυπροῦ τοῦ σώματος μεταφέρουσι τὸ τέλος εἰς τὴν ψυχὴν* [...]. S. 1088 [C-D. c. 3].

[...] εἶτα οὐ καλῶς [...] δοκοῦσί σοι ποιεῖν οἱ ἄνδρες, ἀρχόμενοι μὲν ἀπὸ τοῦ σώματος, ἐν ᾧ πρῶτον ἐφάνη γένεσις, ἐπὶ δὲ τὴν ψυχὴν ὡς βεβαιοτέραν, καὶ τὸ πᾶν ἐν αὐτῇ τελειοῦντες;

Die Antwort darauf ist, dieser Übergang sei recht, aber......

εἰ δὲ ἀκούεις αὐτῶν μαρτυρουμένων καὶ βοώντων ὡς ἐπ' οὐδενὶ ψυχὴ τῶν ὄντων πέφυκε χαίρειν καὶ γαληνίζειν πλὴν ἐπὶ σώματος ἡδοναῖς παρούσαις ἢ προσδοκωμέναις, καὶ τοῦτο αὐτῆς τὸ ἀγαθόν ἐστιν, ἆρα οὐ δοκοῦσί σοι διεράματι (Trichter) τοῦ σώματος χρῆσθαι τῇ ψυχῇ, καθάπερ οἶνον ἐκ πονηροῦ καὶ μὴ στέγοντος ἀγγείου τὴν ἡδονὴν διαχέοντες ἐνταῦθα καὶ παλαιοῦντες, οἴεσθαι σεμνότερόν τι ποιεῖν καὶ τιμιώτερον; S. 1088 [D.–E. c. 4].

Auch hier versteht Plutarch die Konsequenz des Epikur nicht; daß er einen spezifischen Übergang von der voluptas corporis ad voluptatem animi vermißt, ist immer wichtig und näher zu bestimmen, wie sich dies beim Epikur verhält.

[...] ἡ ψυχὴ παραλαβοῦσα τὴν μνήμην, [...] ἄλλο δὲ οὐδέν, φυλάσσει ... καὶ τὸ μνημονευόμενον αὐτῆς ἀμαυρόν ἐστι ... S. 1088 [F. c. 4].

ὅρα δὲ ὅσῳ μετριώτερον οἱ Κυρηναικοί, καίπερ ἐκ μιᾶς οἰνοχόης Ἐπικούρῳ πεπωκότες, οὐδὲ ὁμιλεῖν ἀφροδισίοις οἴονται δεῖν μετὰ φωτός, ἀλλὰ σκότος

Epikureische Philosophie

DRITTES HEFT

III. Plutarch. 1. Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann. 2. Kolotes

[*III.*] *Plutarch. 1. Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann*

„[...] als *gemeinsames Ziel für sie* (d.h. die Lust) hat Epikur die *Beseitigung allen Schmerzes* gesetzt, indem die Natur die Lust bis zum Verschwinden des Schmerzes steigere, *ihr aber sie noch weiter zu steigern nicht gestatte,* sondern nur einige nicht notwendige Varianten zulasse, wenn die Schmerzlosigkeit nicht erreicht sei. Der Weg aber, der durch Verlangen hierzu führt, das Maß der Lust, ist ganz kurz und nicht weit. Da sie die Unergiebigkeit der Sache hier empfinden, *deshalb verlegen sie das Ziel gleichsam aus dem armseligen Gehäuse des Körpers in die Seele* [...]." S. 1088.

„[...] ‚Du meinst also, die Leute machen es nicht richtig, wenn sie ausgehend vom Körper, in dem sich zuerst die Entstehung [der Lust] zeigte, zur Seele übergehen als festerer Basis und das Ganze in ihr zur Vollendung bringen?'"

Die Antwort darauf ist, dieser Übergang sei recht, aber......

„Wenn du sie beteuern und schreien hörst, daß die Seele über nichts von dem, was ist, glücklich und froh sein kann als über die augenblickliche oder erwartete körperliche Lust, und dies ihr höchstes Gut ist, sieht es nicht so aus, als benutzten sie die Seele als Trichter des Körpers, durch den sie die Lust so wie Wein aus einem kaputten und undichten Gefäß in ein anderes umgießen und dort alt werden lassen, in dem Glauben, sie etwas geschätzter und wertvoller zu machen?" S. 1088.

Auch hier versteht Plutarch die Konsequenz des Epikur nicht; daß er einen spezifischen Übergang von der voluptas corporis ad voluptatem animi[1] vermißt, ist immer wichtig und näher zu bestimmen, wie sich dies beim Epikur verhält.

„[...] so nimmt die Seele die Erinnerung [...] auf, etwas anderes aber bewahrt sie nicht... und die Erinnerung daran [d.h. an die Lust] ist dunkel..." S. 1088.

„Sieh aber, wieviel gemäßigter die Kyrenaiker sind, obwohl sie mit Epikur aus einer Weinkanne getrunken haben: sie glauben, man solle die Liebe nicht bei Licht

[1] körperlichen Lust zur Sinnenlust

προθεμένους, ὅπως μὴ τὰ εἴδωλα τῆς πράξεως ἀναλαμβάνουσα διὰ τῆς ὄψεως ἐναργῶς ἐν αὐτῇ ἡ διάνοια πολλάκις ἀνακαίῃ τὴν ὄρεξιν. οἱ δὲ τούτῳ μάλιστα τὸν σοφὸν ἡγούμενοι διαφέρειν, τῷ μνημονεύειν ἐναργῶς καὶ συνέχειν ἐν αὐτῷ τὰ περὶ τὰς ἡδονὰς φάσματα καὶ πάθη καὶ κινήσεις, εἰ μὲν οὐδὲν ἄξιον [σοφίας] παρεγγυῶσιν, ὥσπερ σωμάτων οἰκίᾳ τῇ ψυχῇ τοῦ σοφοῦ τὰ τῆς ἡδονῆς ἐκκλύσματα μένειν ἐῶντος, μὴ λέγωμεν. S. 1089 [A–B. c. 4].

δεινὴν γὰρ ἐμφάνει καὶ θηριώδη περὶ τὰ γινόμενα καὶ προςδοκώμενα τῆς ἡδονῆς ἔργα ταραχὴν ... ἡ τοσαύτη πρὸς ἀναμνήσεις βάκχευσις αὐτῆς τῆς ψυχῆς καὶ πρόςτηξις. S. 1089 [C–D. c. 4].

ὅθεν αὐτοί μοι δοκοῦσιν, τούτων αἰσθόμενοι τῶν ἀτοπιῶν, εἰς τὴν ἀπονίαν καὶ τὴν εὐστάθειαν ὑποφεύγειν τῆς σαρκὸς....... τὸ γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς κατάστημα, καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα τὴν ἀκροτάτην χαρὰν καὶ βεβαιοτάτην ἔχει τοῖς ἐπιλογίζεσθαι δυναμένοις· ὅρα δὴ πρῶτον μὲν οἷα ποιοῦσιν, τὴν εἴτε ἡδονὴν ταύτην εἴτε ἀπονίαν, ἢ εὐπάθειαν, ἄνω καὶ κάτω μεταίροντες ἐκ τοῦ σώματος εἰς τὴν ψυχήν, εἶτα πάλιν ἐκ ταύτης εἰς ἐκεῖνο τῷ μὴ στέγειν ἀποῤῥέουσαν ... ἀναγκαζόμενοι τῇ ἀρχῇ συνάπτειν· καὶ τὸ μὲν ἡδόμενον (ὥς φησι) τῆς σαρκός, τῷ χαίροντι τῆς ψυχῆς ὑπερείδοντες, αὖθις δὲ τοῦ χαίροντος εἰς τὸ ἡδόμενον τῇ ἐλπίδι τελευτῶντες. S. 1089 [D. E. c. 4–5].

Dies ist eine wichtige Bemerkung für die epikureische Dialektik des Vergnügens, obgleich Plutarch sie falsch kritisiert. Nach Epikur ist der Weise selbst in diesem schwankenden Zustande, der als die Bestimmung der ἡδονή erscheint. Die μακαριότης, die reine Ruhe des Nichts in sich, die völlige Entleerung aller Bestimmtheit, ist erst Gott; weswegen er auch nicht wie der Weise innerhalb der Welt, sondern außerhalb derselben wohnt.

κατάστημα μὲν γὰρ εὐσταθὲς σαρκὸς γίνεται πολλάκις, ἔλπισμα δὲ πιστὸν ὑπὲρ σαρκὸς καὶ βέβαιον οὐκ ἔστιν ἐν ψυχῇ νοῦν ἐχούσῃ γενέσθαι [...]. S. 1090 [A. c. 5].

Wenn Plutarch dem Epikur vorwirft, daß wegen der Möglichkeit des Schmerzes die Freiheit in einer gesunden Gegenwart nicht vorhanden sein könne, so ist erstens der epikureische Geist kein solcher, der sich mit dergleichen Möglichkeiten herumtreibt, sondern weil die absolute Relativität, die Zufälligkeit der Beziehung an sich nur Beziehungslosigkeit ist, so nimmt der epikureische Weise seinen Zustand als beziehungslos, und insofern ist er ihm ein sicherer. Die Zeit ist ihm ja nur das Akzidens der Akzidenzien, wie sollte ihr Schatten eindringen in die feste Phalanx der ἀταραξία? Wenn er aber die nächste Voraussetzung des individuellen Geistes,

genießen, sondern die Dunkelheit vorziehen, damit nicht der Geist, indem er die Bilder des Vorgangs durch den Anblick zu deutlich in sich aufnimmt, die Begierde zu häufig entzünde. Diese aber glauben, der Weise zeichne sich besonders dadurch aus, daß er sich an die Erscheinungen, Empfindungen und Bewegungen der Lust lebhaft erinnere und sie in sich bewahre, um nicht zu sagen, daß sie nichts [der Weisheit] Würdiges erklären, wenn sie wie im Hause des Körpers in der Seele des Weisen den Unrat der Lust sich festsetzen lassen." S. 1089.

„Denn ein gewaltiges und tierisches Verlangen ... nach den augenblicklichen und noch erhofften Genüssen der Lust verrät eine derartige bacchantische Schwärmerei und Hingabe der Seele an Erinnerungen." S. 1089.

„Da sie diesen Widerspruch selbst empfinden, nehmen sie, so scheint mir, ihre Zuflucht zur Schmerzlosigkeit und zum Wohlsein des Fleisches....... Denn das dauerhafte Wohlbefinden des Fleisches und das feste Vertrauen darauf bereitet dem, der nachdenken kann, das größte und beständigste Vergnügen. Sieh also zuerst, wie sie verfahren, wenn sie, sei es diese ihre Lust, sei es Schmerzlosigkeit oder Wohlbehagen, hin und her versetzen, aus dem Körper in die Seele und dann wieder aus dieser in den Körper, da sie die sich verflüchtigende ... Lust nicht festhalten können, so sind sie gezwungen, wieder von Anfang anzufangen, und legen zwar die Fleischeslust (wie er sagt) der Freude der Seele zugrunde, lassen aber wieder die Freude durch die Hoffnung in die Lust ausgehen." S. 1089.

Dies ist eine wichtige Bemerkung für die epikureische Dialektik des Vergnügens, obgleich Plutarch sie falsch kritisiert. Nach Epikur ist der Weise selbst in diesem schwankenden Zustande, der als die Bestimmung der ἡδονή[1] erscheint. Die μακαριότης[2], die reine Ruhe des Nichts in sich, die völlige Entleerung aller Bestimmtheit, ist erst Gott; weswegen er auch nicht wie der Weise innerhalb der Welt, sondern außerhalb derselben wohnt.

„Denn ein dauerhaftes Wohlbefinden des Fleisches ist zwar oft vorhanden, ein festes und beständiges Vertrauen auf das Fleisch aber kann in einer verständigen Seele nicht entstehen [...]." S. 1090.

Wenn Plutarch dem Epikur vorwirft, daß wegen der Möglichkeit des Schmerzes die Freiheit in einer gesunden Gegenwart nicht vorhanden sein könne, so ist erstens der epikureische Geist kein solcher, der sich mit dergleichen Möglichkeiten herumtreibt, sondern weil die absolute Relativität, die Zufälligkeit der Beziehung an sich nur Beziehungslosigkeit ist, so nimmt der epikureische Weise seinen Zustand als beziehungslos, und insofern ist er ihm ein sicherer. Die Zeit ist ihm ja nur das Akzidens der Akzidenzien, wie sollte ihr Schatten eindringen in die feste Phalanx der ἀταραξία[3]? Wenn er aber die nächste Voraussetzung des individuellen Geistes,

[1] (hedonē) Lust – [2] (makariotēs) Glückseligkeit – [3] (ataraxia) Ataraxie

den Körper, als gesunden voraussetzt, so ist dies nur die Beziehungslosigkeit dem Geiste in die Nähe gerückt, seine angeborne Natur, d.h. ein gesunder, nicht nach außen differenzierter Körper. Wenn ihm im Leiden diese seine Natur als Phantasien und Hoffnungen einzelner Zustände vorschwebt, in denen jener charakteristische Stand seines Geistes sich offenbarte, so heißt das nichts, als daß das Individuum als solches seine ideale Subjektivität auf individuelle Art anschaut, eine vollständig richtige Bemerkung. Nach Epikur heißt Plutarchs Einwendung nichts als, die Freiheit des Geistes im gesunden Körper ist nicht vorhanden, weil sie vorhanden ist; denn die Möglichkeit außerhalb schieben ist überflüssig, eben weil die Wirklichkeit nur als Möglichkeit, als Zufall bestimmt ist. Wird dagegen die Sache in ihrer Allgemeinheit betrachtet, so ist es eben Aufgeben der Allgemeinheit, wenn der wahre positive Zustand[1] durch zufällige Einzelnheiten sich soll umdüstern lassen; d.h. ja grade im freien Äther an die einzelnen Mixturen denken, an den Atem giftiger Pflanzen, an das Einatmen kleiner Tiere, d.h. nicht leben, weil man sterben kann, etc.; das heißt, sich den Genuß der Allgemeinheit nicht gewähren, um aus ihr heraus in Einzelnheiten zu fallen. Ein solcher Geist treibt sich bloß mit dem Allerkleinsten herum, er ist so vorsichtig, daß er nicht sieht. Will endlich Plutarch sagen, man müsse Sorge tragen, die Gesundheit des Körpers zu erhalten, so sagt[1] auch[1] diese Trivialität Epikur, aber genialer: wer den allgemeinen Zustand als den wahren empfindet, der sorgt am besten dafür, ihn zu erhalten. So ist der gemeine Menschenverstand. Er glaubt, seine albernsten Pinseleien und Gemeinplätze den Philosophen als eine terra incognita gegenüberhalten zu dürfen. Er glaubt, wenn er Eierschalen auf die Köpfe wirft, ein Kolumbus zu sein. Darin hat Epikur, abgesehn von seinem System (denn dieses ist sein Recht, summum jus), überhaupt recht, daß der Weise die Krankheit als ein Nichtsein betrachtet, aber der Schein verschwindet. Ist er daher krank, so ist ihm dies ein Verschwinden, das keine Dauer hat; ist er gesund, in seinem wesentlichen Bestehn, so existiert nicht für ihn der Schein, und er hat mehr zu tun, als dran zu denken, daß dieser sein könne. Ist er krank, so glaubt er nicht an die Krankheit, ist er gesund, so tut er so, als sei das sein ihm gebührender Zustand, d.h. er handelt als ein Gesunder. Wie jämmerlich ist gegen dies entschloßne, gesunde Individuum ein Plutarch, der an den Aeschylus, den Euripides und gar an den Doktor Hippokrates sich erinnert, um nur nicht der Gesundheit froh zu werden!

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

den Körper, als gesunden voraussetzt, so ist dies nur die Beziehungslosigkeit dem Geiste in die Nähe gerückt, seine angeborne Natur, d.h. ein gesunder, nicht nach außen differenzierter Körper. Wenn ihm im Leiden diese seine Natur als Phantasien und Hoffnungen einzelner Zustände vorschwebt, in denen jener charakteristische Stand seines Geistes sich offenbarte, so heißt das nichts, als daß das Individuum als solches seine ideale Subjektivität auf individuelle Art anschaut, eine vollständig richtige Bemerkung. Nach Epikur heißt Plutarchs Einwendung nichts als, die Freiheit des Geistes im gesunden Körper ist nicht vorhanden, weil sie vorhanden ist; denn die Möglichkeit außerhalb schieben ist überflüssig, eben weil die Wirklichkeit nur als Möglichkeit, als Zufall bestimmt ist. Wird dagegen die Sache in ihrer Allgemeinheit betrachtet, so ist es eben Aufgeben der Allgemeinheit, wenn der wahre positive Zustand[1] durch zufällige Einzelnheiten sich soll umdüstern lassen; d.h. ja grade im freien Äther an die einzelnen Mixturen denken, an den Atem giftiger Pflanzen, an das Einatmen kleiner Tiere, d.h. nicht leben, weil man sterben kann, etc.; das heißt, sich den Genuß der Allgemeinheit nicht gewähren, um aus ihr heraus in Einzelnheiten zu fallen. Ein solcher Geist treibt sich bloß mit dem Allerkleinsten herum, er ist so vorsichtig, daß er nicht sieht. Will endlich Plutarch sagen, man müsse Sorge tragen, die Gesundheit des Körpers zu erhalten, so sagt[1] auch[1] diese Trivialität Epikur, aber genialer: wer den allgemeinen Zustand als den wahren empfindet, der sorgt am besten dafür, ihn zu erhalten. So ist der gemeine Menschenverstand. Er glaubt, seine albernsten Pinseleien und Gemeinplätze den Philosophen als eine terra incognita gegenüberhalten zu dürfen. Er glaubt, wenn er Eierschalen auf die Köpfe wirft, ein Kolumbus zu sein. Darin hat Epikur, abgesehn von seinem System (denn dieses ist sein Recht, summum jus[2]), überhaupt recht, daß der Weise die Krankheit als ein Nichtsein betrachtet, aber der Schein verschwindet. Ist er daher krank, so ist ihm dies ein Verschwinden, das keine Dauer hat; ist er gesund, in seinem wesentlichen Bestehn, so existiert nicht für ihn der Schein, und er hat mehr zu tun, als dran zu denken, daß dieser sein könne. Ist er krank, so glaubt er nicht an die Krankheit, ist er gesund, so tut er so, als sei das sein ihm gebührender Zustand, d.h. er handelt als ein Gesunder. Wie jämmerlich ist gegen dies entschloßne, gesunde Individuum ein Plutarch, der an den Aeschylus, den Euripides und gar an den Doktor Hippokrates sich erinnert, um nur nicht der Gesundheit froh zu werden!

---

[1] Nicht eindeutig zu entziffern – [2] höchstes, strengstes Recht

Die Gesundheit, als der identische Zustand, vergißt sich von selbst, da ist gar keine Beschäftigung mit dem Körper; diese Differenz beginnt erst in der Krankheit.

Epikur will ja kein ewiges Leben: wieviel weniger kann ihm daran liegen, daß der nächste Augenblick ein Unglück bergen kann.

Ebenso falsch ist folgender Vorwurf des Plutarch:

τοὺς γὰρ ἀδικοῦντας καὶ παρανομοῦντας ἀθλίως φασὶ καὶ περιφόβως ζῆν τὸν πάντα χρόνον· ὅτι κἂν λαθεῖν δύνωνται, πίστιν περὶ τοῦ λαθεῖν λαβεῖν ἀδύνατόν ἐστιν. ὅθεν ὁ τοῦ μέλλοντος ἀεὶ φόβος ἐγκείμενος οὐκ ἐᾷ χαίρειν, οὐδὲ θαῤῥεῖν ἐπὶ τοῖς παροῦσι. ταῦτα δὲ καὶ πρὸς ἑαυτοὺς εἰρηκότες λελήθασιν. εὐσταθεῖν μὲν γάρ ἐστι καὶ ὑγιαίνειν τῷ σώματι πολλάκις, πίστιν δὲ λαβεῖν περὶ τοῦ διαμένειν, ἀμήχανον. ἀνάγκη δὴ ταράττεσθαι καὶ ὠδίνειν ἀεὶ πρὸς τὸ μέλλον ὑπὲρ τοῦ σώματος. S. 1090 [C–D. c. 6].

Die Sache verhält sich grade umgekehrt, wie Plutarch meint. Sobald der einzelne das Gesetz bricht und die allgemeine Sitte, so fangen sie erst an, Voraussetzung für ihn zu werden, er tritt in Differenz mit ihnen, seine Rettung aus dieser Differenz wäre nur die πίστις, die aber durch nichts verbürgt ist.

Es ist überhaupt das Interessante am Epikur, wie er in jeder Sphäre den Zustand entfernt, wodurch die Voraussetzung als solche zu erscheinen gereizt wird, und den Zustand als den normalen preist, in dem die Voraussetzung verhüllt ist. Von der bloßen σάρξ ist überhaupt nirgends die Rede. In der strafenden Gerechtigkeit tritt grade der innere Zusammenhang, die stumme Notwendigkeit hervor, und diese entfernt Epikur, wie aus der Logik ihre Kategorie, so aus dem Leben des Weisen den Schein ihrer Wirklichkeit. Der Zufall dagegen, daß ein Gerechter leidet, ist eine[1] äußre Beziehung, reißt ihn nicht aus seiner Beziehungslosigkeit heraus.

Wie falsch daher auch folgender Einwurf des Plutarch, ergibt sich.

τὸ δὲ μηδὲν ἀδικεῖν, οὐδέν ἐστι πρὸς τὸ θαῤῥεῖν. οὐ γὰρ τὸ δικαίως παθεῖν, ἀλλὰ τὸ παθεῖν, φοβερόν. S. 1090 [D. c. 6].

Plutarch meint nämlich, so müsse Epikur seinen Grundsätzen nach räsonieren. Es fällt ihm nicht ein, daß Epikur vielleicht andere Grundsätze hat, als er ihm zuschiebt.

ἀρκεῖ γὰρ ἡ φύσις τῆς σαρκός, ὕλην ἔχουσα νόσων ἐν ἑαυτῇ, καὶ τοῦτο δὴ τὸ παιζόμενον, ἐκ τοῦ βοὸς τοὺς ἱμάντας λαμβάνουσα, τὰς ἀλγηδόνας ἐκ τοῦ σώματος,

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

Die Gesundheit, als der identische Zustand, vergißt sich von selbst, da ist gar keine Beschäftigung mit dem Körper; diese Differenz beginnt erst in der Krankheit.

Epikur will ja kein ewiges Leben: wieviel weniger kann ihm daran liegen, daß der nächste Augenblick ein Unglück bergen kann.

Ebenso falsch ist folgender Vorwurf des Plutarch:

„Denn die Verbrecher und Gesetzesübertreter, sagen sie, leben die ganze Zeit über bedrückt und in großer Angst, weil es ihnen, auch wenn es ihnen gelingt, verborgen zu bleiben, unmöglich ist, eine Sicherheit zu bekommen, verborgen zu bleiben. Deshalb läßt die ständig auf ihnen lastende Furcht vor der Zukunft sie nicht froh sein und nicht auf die Gegenwart vertrauen. Es ist ihnen aber entgangen, daß sie damit auch gegen sich selbst gesprochen haben. Denn daß der Körper sich wohlfühlt und gesund ist, ist häufig der Fall, aber darauf zu vertrauen, daß es so bleibt, ist unmöglich. Also muß man, was die Zukunft anbetrifft, wegen des Körpers ständig beunruhigt und in Sorge sein." S. 1090.

Die Sache verhält sich grade umgekehrt, wie Plutarch meint. Sobald der einzelne das Gesetz bricht und die allgemeine Sitte, so fangen sie erst an, Voraussetzung für ihn zu werden, er tritt in Differenz mit ihnen, seine Rettung aus dieser Differenz wäre nur die πίστις[1], die aber durch nichts verbürgt ist.

Es ist überhaupt das Interessante am Epikur, wie er in jeder Sphäre den Zustand entfernt, wodurch die Voraussetzung als solche zu erscheinen gereizt wird, und den Zustand als den normalen preist, in dem die Voraussetzung verhüllt ist. Von der bloßen σάρξ[2] ist überhaupt nirgends die Rede. In der strafenden Gerechtigkeit tritt grade der innere Zusammenhang, die stumme Notwendigkeit hervor, und diese entfernt Epikur, wie aus der Logik ihre Kategorie, so aus dem Leben des Weisen den Schein ihrer Wirklichkeit. Der Zufall dagegen, daß ein Gerechter leidet, ist eine[3] äußre Beziehung, reißt ihn nicht aus seiner Beziehungslosigkeit heraus.

Wie falsch daher auch folgender Einwurf des Plutarch, ergibt sich.

„Kein Unrecht zu tun ist noch kein Grund, zuversichtlich zu sein. Denn nicht das verdientermaßen Leiden, sondern das Leiden an sich flößt Furcht ein." S. 1090.

Plutarch meint nämlich, so müsse Epikur seinen Grundsätzen nach räsonieren. Es fällt ihm nicht ein, daß Epikur vielleicht andere Grundsätze hat, als er ihm zuschiebt.

„Denn es genügt die Natur des Fleisches, die Stoff zu Krankheiten in sich trägt und nach dem Scherzwort ‚aus dem Stier die Riemen' die Schmerzen aus dem Körper

[1] (pistis) Vertrauen – [2] (sarx) Fleisch, Körper – [3] nicht eindeutig zu entziffern

ὁμοίως τοῖς τε φαύλοις καὶ τοῖς ἐπιεικέσι τὸν βίον ἐπισφαλῆ ποιεῖν καὶ φοβερὸν, ἄν περ ἐπὶ σαρκὶ καὶ τῇ περὶ σάρκα ἐλπίδι μάθωσιν, ἄλλῳ δὲ μηδενὶ, χαίρειν καὶ θαῤῥεῖν, ὡς *Ἐπίκουρος ἔν τε ἄλλοις πολλοῖς γέγραφε, καὶ τούτοις ἅ ἐστι περὶ τέλους*. S. 1090–1091 [1090 E–1091 A. c. 6].

εἴπερ αὐτοῖς κακῶν ἀποφυγὴ τὸ χαρτόν ἐστι καὶ τὸ ἀγαθόν· ἄλλο δὲ οὐδὲν διανοεῖσθαί φασιν, οὐδὲ ὅλως τὴν φύσιν ἔχειν ὅποι τεθήσεται τὸ ἀγαθὸν, εἰ μὴ μόνον ὅθεν ἐξελαύνεται τὸ κακὸν αὐτῆς [...]. S. 1091 [A. c. 7].

ὅμοια δὲ καὶ τὰ Ἐπικούρου, λέγοντος τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐξ αὐτῆς τῆς φυγῆς τοῦ κακοῦ, καὶ τῆς μνήμης καὶ ἐπιλογίσεως καὶ χάριτος, ὅτι τούτῳ συμβέβηκεν αὐτῷ, γεννᾶσθαι. τὸ γὰρ ποιοῦν (φησὶν) ἀνυπέρβλητον γῆθος τὸ παρ' αὐτὸ πεφυγμένον μέγα κακόν· καὶ αὕτη φύσις ἀγαθοῦ, ἄν τις ὀρθῶς ἐπιβάλλῃ, ἔπειτα σταθῇ, καὶ μὴ κενῶς περιπατῇ περὶ ἀγαθοῦ θρυλλῶν. S. 1091 [A–B. c. 7].

Plutarch ruft hier pfui aus!

ὥστε μήτε συῶν ἀπολείπεσθαι, μήτε προβάτων ... ἐπεὶ τοῖς γε κομψοτέροις καὶ γλαφυροτέροις τῶν ζώων οὐκ ἔστι φύσει κακοῦ τέλους[1] .... ὅταν ἐκφύγῃ τὸ κακὸν, τἀγαθὸν πεφυκότα ζητεῖν· μᾶλλον δὲ ὅλως πᾶν τὸ ἀλγεινὸν καὶ τὸ ἀλλότριον ὡς ἐμποδὼν ὄντα τῇ διώξει τοῦ οἰκείου καὶ κρείττονος ἐξωθοῦντα τῆς φύσεως. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον οὐκ ἀγαθόν ἐστιν, ἀλλ' ἐπέκεινα τῆς φυγῆς τῶν κακῶν κεῖται τὸ ἐφετὸν καὶ τὸ αἱρετὸν ... S. 1091 [C. D. c. 7–8]. (quod enim necessarium est, id bonum non est*: sed ultra fugam mali situm est id quod appeti[2] et deligi debet [...].)

Plutarch hat große Weisheit zu reden, wenn er sagt, das Tier suche außer der Notwendigkeit, welche die Flucht vom Übel ist, das Gute, das jenseits der Flucht liegende Gute. Daß das Tier noch ein Gutes jenseits sucht, ist grade das Tierische an ihm. Bei Epikur gibt es nichts Gutes, was für den Menschen außer ihm läge; das einzige Gute, was er in der Beziehung auf die Welt hat, ist die negative Bewegung, frei von ihr zu sein.

Daß dies alles bei Epikur individuell gefaßt ist, liegt im Prinzip seiner Philosophie, die er in allen ihren Konsequenzen ausspricht; die synkretistische gedankenlose Manier Plutarchs kann dagegen nicht aufkommen.

οὐ γὰρ εἰ τὸ ψωριᾶν τὴν σάρκα καὶ λημᾶν τὸν ὀφθαλμὸν ἀλλότριον, ἤδη καὶ τὸ

* (ganz andre Ansichten hat hiervon Aristoteles, der in der „Metaphysik" lehrt, bei den Freien herrsche die Notwendigkeit mehr als bei den Sklaven)

[1] Text korrupt – [2] in der Handschrift: appetiti

nimmt, um für die Schlechten ebenso wie für die Guten das Leben unsicher und gefährlich zu machen, wenn sie nur gelernt haben, auf das Fleisch und die Hoffnung auf das Fleisch und auf nichts andres ihre Freude und ihr Vertrauen zu gründen, *wie Epikur in vielen Schriften und besonders in der Schrift über das höchste Gut geschrieben hat.*" S. 1090 u. 1091.

„Wenn nun für sie [d. h. die Epikureer] Flucht vom Übel das Glück und das Gute ist. Etwas andres aber, sagen sie, lasse sich nicht denken, und die Natur habe überhaupt nichts, wo das Gute einen Platz finden könne, außer allein dort, von wo das Übel vertrieben wird [...]." S. 1091.

„Ähnlich *ist auch die Meinung Epikurs, wenn er sagt, das Wesen des Guten entspringe aus der Flucht vom Übel,* aus der Erinnerung daran, dem Nachdenken und der Freude darüber, daß einem dies begegnet ist. ‚Denn was' (sagt er) ‚eine unbändige Freude macht, ist das Gefühl, daß man einem großen Übel entronnen ist; und darin liegt die Natur des Guten, wenn man es richtig überlegt und dann darauf beharrt und sich nicht in leerem Gerede über das Gute ergeht.'" S. 1091.

Plutarch ruft hier pfui aus!

„So stehen sie weder den Schweinen noch den Schafen nach... Im übrigen ist für die gewandteren und feineren Lebewesen nicht Flucht vom Übel das Ziel[1] ...., da es ihnen von Natur eingegeben ist, wenn das Übel sich verflüchtigt hat, das Gute zu suchen oder besser gesagt, da sie überhaupt alles Schmerzhafte und Fremdartige als hinderlich für das Streben nach dem eigentlichen und bessern Kern ihrer Natur von sich wegstoßen. Denn das Notwendige ist kein Gut*, sondern jenseits der Flucht vom Übel liegt das Erstrebens- und Wählenswerte..." S. 1091.[2]

Plutarch hat große Weisheit zu reden, wenn er sagt, das Tier suche außer der Notwendigkeit, welche die Flucht vom Übel ist, das Gute, das jenseits der Flucht liegende Gute. Daß das Tier noch ein Gutes jenseits sucht, ist grade das Tierische an ihm. Bei Epikur gibt es nichts Gutes, was für den Menschen außer ihm läge; das einzige Gute, was er in der Beziehung auf die Welt hat, ist die negative Bewegung, frei von ihr zu sein.

Daß dies alles bei Epikur individuell gefaßt ist, liegt im Prinzip seiner Philosophie, die er in allen ihren Konsequenzen ausspricht; die synkretistische gedankenlose Manier Plutarchs kann dagegen nicht aufkommen.

„Denn wenn es auch unangenehm ist, die Krätze am Leibe zu haben und triefäugig zu sein, so ist es noch nichts Besondres, sich zu kratzen und sich die Augen

* (ganz andre Ansichten hat hiervon Aristoteles, der in der „Metaphysik" lehrt, bei den Freien herrsche die Notwendigkeit mehr als bei den Sklaven)

[1] Originaltext korrupt, unsere Übersetzung folgt der in der Xylander-Ausgabe beigegebenen lateinischen Übersetzung – [2] in der Handschrift folgt hier in runden Klammern der letzte Satz des Zitats in lateinischer Übersetzung

κνᾶσθαι καὶ ἀπομάττεσθαι θαυμάσιον· οὐδ' εἰ τὸ ἀλγεῖν καὶ φοβεῖσθαι τὰ θεῖα, καὶ ταράττεσθαι τοῖς ἐν ᾅδου, κακὸν, ἡ τούτων ἀποφυγὴ μακάριον καὶ ζηλωτόν [...]. S. 1091 [E–F. c. 8]. ἀλλὰ *μικρόν τινα τόπον* καὶ γλίσχρον ἀποφαίνουσι *τῆς χαρᾶς* .... ἡ τούτων[1] παρὰ τὰς κενὰς δόξας προϊοῦσα, καὶ τοῦτο ποιουμένη τῆς σοφίας τέλος, ὅ δόξειεν αὐτόθεν ὑπάρχειν τοῖς ἀλόγοις. εἰ γὰρ πρὸς τὴν ἀπονίαν τοῦ σώματος οὐ διαφέρει πότερον δι' αὐτὸ ἢ φύσει τοῦ πονεῖν ἐκτός ἐστιν, οὐδὲ πρὸς τὴν ἀταραξίαν τῆς ψυχῆς μεῖζόν ἐστι τὸ δι' αὐτὸ ἢ κατὰ φύσιν οὕτως ἔχειν ὥστε μὴ ταράττεσθαι. .... καὶ γὰρ οὕτω φανοῦνται τῶν θηρίων πλέον οὐδὲν ἔχοντες, ἐν τῷ μὴ ταράττεσθαι τοῖς ἐν ᾅδου καὶ περὶ θεῶν λεγομένοις, μηδὲ προσδοκᾷν λύπας μηδὲ ἀλγηδόνας ὅρον [...]. [S. 1091 F–1092 B. c. 8.]

αὐτὸς γοῦν Ἐπίκουρος, εἰπὼν ὡς εἰ μηδὲν ἡμᾶς αἱ ὑπὲρ τῶν μετεώρων ὑποψίαι ἠνώχλουν, ἔτι τὰ περὶ θανάτου καὶ ἀλγηδόνων, οὐκ ἂν ποτε προσεδεόμεθα φυσιολογίας εἰς τοῦτο. S. 1092 [B. c. 8].

[...] ἐπεὶ δὲ τέλος ἦν τοῦ περὶ θεῶν λόγου τὸ μὴ φοβεῖσθαι θεὸν, ἀλλὰ παύσασθαι ταραττομένους, βεβαιότερον οἶμαι τοῦτο ὑπάρχειν τοῖς ὅλως μὴ νοοῦσι θεὸν, ἢ τοῖς νοεῖν μὴ βλάπτοντα μεμαθηκόσιν. οὐ γὰρ ἀπήλλακται δεισιδαιμονίας, ἀλλ' οὐδὲ περιπέπτωκεν, οὐδὲ ἀποτέθειται τὴν ταράττουσαν ἔννοιαν περὶ θεῶν, ἀλλ' οὐδ' εἴληφε. τὰ δὲ αὐτὰ καὶ περὶ τῶν ἐν ᾅδου λεκτέον. S. 1092 [B–C. c. 8].

[...] τὸ δ' ὑποπτεύειν καὶ φοβεῖσθαι μετὰ τὸν θάνατον, ἧττον μέτεστιν οἷς οὐ γίνεται θανάτου πρόληψις, ἢ τοῖς προλαμβάνουσιν ὡς οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς ὁ θάνατος. πρὸς μέν γε τούτους ἐστὶν ἐφ' ὅσον περὶ αὐτοῦ διαλογίζονται καὶ σκοποῦσι· τὰ δὲ ὅλως ἀπήλλακται τοῦ φροντίζειν τῶν οὐ πρὸς ἑαυτὰ, πληγὰς δὲ φεύγοντα καὶ τραύματα καὶ φόνους, τοῦτο τοῦ θανάτου δέδοικεν ὃ καὶ τούτοις φοβερόν ἐστιν. S. 1092 [C–D. c. 8].

Daß die Epikureer die Mathematik zu fliehen gebieten. Plutarch. l. c. S. 1094 D. [c. 12.]

Ἀπελλῆν δέ τινα θαυμάζοντες καὶ ὑπερασπιζόμενοι, γράφουσιν ὅτι τῶν μαθημάτων ἀποσχόμενος ἐξ ἀρχῆς καθαρὸν ἑαυτὸν ἐτήρησε. l. c.

Ebenso Geschichte etc. sieh Sext. Empiricus. Was Plutarch zu einem schweren Verbrechen des Metrodorus macht, daß er schreibt:

[...] ὅθεν μηδὲ εἰδέναι φάσκων μετὰ ποτέρων ἦν ὁ Ἕκτωρ, ἢ τοὺς πρώτους στίχους τῆς Ὁμήρου ποιήσεως, ἢ πάλιν τὰ ἐν μέσῳ, μὴ ταρβήσῃς. l. c. [E. c. 12.]

[1] Text korrupt

auszuwischen; ebensowenig ist, wenn es ein Übel ist, Schmerzen zu haben, sich vor dem Tun der Götter zu fürchten und in Sorge zu sein vor dem, was einen im Hades erwarte, die Befreiung hiervon ein beneidenswertes Glück [...]." S. 1091. „Aber nur *einen kleinen* und unwichtigen *Raum* weist ihre Vorstellungswelt *der Freude* zu .... indem sie über die üblichen törichten Vorstellungen hinausgeht und das zum Ziel der Weisheit setzt, was bei den nicht vernunftbegabten Tieren ganz von selbst vorhanden zu sein scheint. Denn wenn es für die Schmerzlosigkeit des Körpers nichts ausmacht, ob er durch sich oder von Natur von Schmerzen frei ist, ist es auch für die Ataraxie der Seele nicht weiter wichtig, ob sie es sich oder der Natur verdankt, daß sie von Unruhe frei ist. .... Denn auch so wird sich zeigen, daß sie den Tieren nichts voraushaben, wenn sie nicht beunruhigt werden durch das, was einen im Hades erwartet, und durch das, was über die Götter gesagt wird, und weder Leiden noch Schmerzen ohne Ende erwarten [...]." [S. 1091–1092.]

„*Sagt doch Epikur selbst: ‚Wenn uns nicht die Befürchtungen wegen der Meteore beunruhigten* und dazu *Angst vor Tod und Schmerzen, so brauchten wir hierfür keine Physiologie.*'" S. 1092.

„[...] da es aber Ziel ihrer Götterlehre war, Gott nicht mehr fürchten zu müssen und so die Beunruhigung loszuwerden, glaube ich, ist dies sicherer für die möglich, die sich überhaupt keinen Gott denken, als für die, die zu denken gelernt haben, es gebe einen, der niemand schade. Denn sie [d. h. die Tiere] sind nicht vom Aberglauben befreit worden, vielmehr sind sie ihm gar nicht erst verfallen, noch haben sie die beunruhigende Vorstellung von den Göttern abgelegt, da sie keine gehabt haben. Dasselbe läßt sich auch über die Dinge im Hades sagen." S. 1092.

„[...] Furcht und Angst vor dem, was nach dem Tode kommt, beherrscht aber weniger die, die keine Prolepsis vom Tode haben, als die, die erst zu der Vorstellung gelangen müssen, daß der Tod uns nichts angeht. Diese geht er insofern an, als sie über ihn Gedanken und Überlegungen anstellen. Jene [d. h. die Tiere] aber sind völlig frei davon, sich um etwas zu kümmern, was sie nichts angeht, und wenn sie sich vor Schlägen hüten und vor Verwundung und Tötung, so fürchten sie am Tode nur das, was auch für diese furchtbar ist." S. 1092.

Daß die Epikureer die Mathematik zu fliehen gebieten. Plutarch. a. a. O. S. 1094 D.

„Einen gewissen Apelles bewundern und loben sie, weil er, wie sie schreiben, die Mathematik von Anfang an gemieden und sich dadurch rein gehalten habe." a. a. O.

Ebenso Geschichte etc. sieh Sext. Empiricus. Was Plutarch zu einem schweren Verbrechen des Metrodorus macht, daß er schreibt:

„[...] wenn du daher zugeben mußt, nicht zu wissen, auf welcher Seite Hektor stand oder welches die ersten Verse in Homers Dichtung sind oder welche in der Mitte stehen, brauchst du nicht zu erschrecken." a. a. O.

[...] 'Επίκουρος λέγει, φιλοθέωρον μὲν ἀποφαίνων τὸν σοφὸν ἐν ταῖς .... καὶ χαίροντα παρ' ὁντινοῦν ἕτερον ἀκροάμασι καὶ θεάμασι Διονυσιακοῖς, προβλήμασι δὲ μουσικοῖς καὶ κριτικῶν φιλολόγοις ζητήμασιν οὐδὲ παρὰ πότον διδοὺς χώραν etc. S. 1095 [C. c. 13].

αὐτοὶ δὲ δή που λέγουσιν ὡς τὸ εὖ ποιεῖν ἥδιόν ἐστι τοῦ πάσχειν. S. 1097 [A. c. 15].

Diese αὐτοί sind nämlich die qui in haeresim Epicuri illapsi.

καὶ μὴν ἀπὸ δόξης γίνεσθαί τινας 'Επίκουρος ὡμολόγει. (sc. ἡδονάς.) S. 1099 [F. c. 18].

[...][1] eher der Betrachtung wert als die vorhergehenden seichten moralischen Einwürfe des Plutarch ist seine Polemik gegen die epikureische Theologie, nicht ihrer selbst wegen, sondern weil es sich zeigt, wie das gewöhnliche Bewußtsein, im ganzen auf epikureischem Boden stehend, sich nur scheut vor der philosophischen offnen Konsequenz. Und dabei muß man immer im Auge halten, daß es dem Epikur weder um die voluptas noch um die sinnliche Gewißheit, noch um irgend etwas zu tun ist, außer um die Freiheit und Bestimmungslosigkeit des Geistes. Wir gehn daher die einzelnen Betrachtungen des Plutarch durch.

[...] ἀλλὰ περὶ ἡδονῆς μὲν εἴρηται σχεδὸν [...] (sc. 'Επίκουρος) ὡς εὐτυχῶν καὶ κατορθῶν ὁ λόγος αὐτῶν *φόβον ἀφαιρεῖ τινα καὶ δεισιδαιμονίαν, εὐφροσύνην δὲ καὶ χαρὰν ἀπὸ τῶν θεῶν οὐκ ἐνδίδωσιν.* ἀλλ'οὕτως *ἔχειν ποιεῖ πρὸς αὐτοὺς τῷ μὴ ταράττεσθαι μηδὲ χαίρειν* (d.h. beziehungslos sein)[2], ὡς πρὸς τοὺς 'Υρκανοὺς ἰχθῦς[16] ἔχομεν, οὔτε χρηστὸν οὐθὲν οὔτε φαῦλον ἀπ' αὐτῶν προςδοκῶντες. εἰ δὲ δεῖ προσθεῖναί τι τοῖς εἰρημένοις, ἐκεῖνό μοι δοκῶ λήψεσθαι παρ' αὐτῶν· πρῶτον, ὅτι τοῖς ἀναιροῦσι λύπας καὶ δάκρυα καὶ στεναγμοὺς ἐπὶ ταῖς τῶν φίλων τελευταῖς, μάχονται, καὶ λέγουσι τὴν εἰς τὸ ἀπαθὲς καθεστῶσαν ἀλυπίαν ὑφ' ἑτέρου κακοῦ μείζονος ὑπάρχειν, ὠμότητος ἢ δοξοκοπίας ἀκράτου καὶ λύσσης. διὸ πάσχειν τι βέλτιον εἶναι, καὶ[3] λυπεῖσθαι, καὶ μὴ διαλιπαίνειν[3] τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ τήκεσθαι, καὶ ὅσα δὴ παθαινόμενοι καὶ[3] γράφοντες, ὑγροί τινες εἶναι καὶ φιλικοὶ δοκοῦσι. ταῦτα γὰρ ἐν ἄλλοις τε πολλοῖς 'Επίκουρος εἴρηκε... S.[1100 E–]1101 [B. c. 20].

Die Furcht vor Gott im Sinne Epikurs versteht Plutarch überhaupt nicht, er begreift nicht, wie das philosophische Bewußtsein sich davon zu befreien wünscht. Der gewöhnliche Mensch kennt das nicht. Plutarch

[1] Vor „eher" steht in der Handschrift ein unleserliches Wort – [2] Bemerkung von Marx – [3] Text korrupt

„[...] Epikur, der zwar den Weisen in den .... als einen Freund der Schauspiele darstellt und als einen, der sich über musikalische und dramatische Darbietungen an den Dionysien ebenso freut wie jeder andere, aber für die musikalischen Probleme und philologischen Untersuchungen der Kritiker sogar beim Trinkgelage keinen Raum läßt, sagt" etc. S. 1095.

„Sie sagen sogar selbst, daß es angenehmer sei, Gutes zu tun als zu empfangen." S. 1097.

Diese αὐτοί[1] sind nämlich die qui in haeresim Epicuri illapsi[2].

„Ja selbst Epikur gab zu, daß aus dem Ruhm manche (d. h. Freuden) entstehen." S. 1099.

[...][3] eher der Betrachtung wert als die vorhergehenden seichten moralischen Einwürfe des Plutarch ist seine Polemik gegen die epikureische Theologie, nicht ihrer selbst wegen, sondern weil es sich zeigt, wie das gewöhnliche Bewußtsein im ganzen auf epikureischem Boden stehend, sich nur scheut vor der philosophischen offnen Konsequenz. Und dabei muß man immer im Auge halten, daß es dem Epikur weder um die voluptas[4] noch um die sinnliche Gewißheit, noch um irgend etwas zu tun ist, außer um die Freiheit und Bestimmungslosigkeit des Geistes. Wir gehn daher die einzelnen Betrachtungen des Plutarch durch.

„[...] also über die Lust ist ungefähr gesagt worden [...] (d.h. [vom] Epikur[5]): ihre Lehre, wenn sie Glück hat und erfolgreich ist, *hebt* in gewisser Weise *Furcht* und *Aberglauben auf, Freude aber und Gunst der Götter gibt sie nicht,* sondern *sie leiht uns zu ihnen durch Entfernung aller Ängstigung und Freude*" (d. h. beziehungslos sein)[6] „das Verhältnis, das wir zu den hyrkanischen Fischen[16] haben, von denen wir weder Nutzen noch Schaden erwarten. Wenn aber dem Gesagten noch etwas hinzuzufügen ist, dann kann man das, meine ich, ihnen selbst entnehmen; erstens, daß sie denen, die Trauer, Tränen und Klagen über den Tod der Freunde abschaffen wollen, widersprechen und sagen, die bis zur Unempfindlichkeit gehende Schmerzlosigkeit erwachse aus einem anderen, noch größeren Übel, Roheit oder maßlosem Ehrgeiz und Verblendung. Deshalb sei es besser, zu leiden und zu trauern, ja die Augen naß werden zu lassen und sich zu grämen und, was dergleichen Empfindungen noch sind, zu äußern, wodurch es scheint, als sei man zartfühlend und teilnahmsvoll. Denn dies hat Epikur an vielen andern Stellen gesagt..." S. [1100–]1101.

Die Furcht vor Gott im Sinne Epikurs versteht Plutarch überhaupt nicht, er begreift nicht, wie das philosophische Bewußtsein sich davon zu befreien wünscht. Der gewöhnliche Mensch kennt das nicht. Plutarch

[1] (autoi) sie selbst – [2] die der Lehre des Epikur verfallen sind – [3] vor „eher" steht in der Handschrift ein unleserliches Wort – [4] Lust – [5] genauer: von dem platonischen Philosophen und Freund des Plutarch Aristodemus über die Lehre des Epikur – [6] Bemerkung von Marx

bringt uns daher triviale Beispiele aus der Empirie, wie wenig schrecklich dieser Glaube dem Publikum ist.

Plutarch betrachtet im Gegensatz zu Epikur zuerst den Glauben der πολλοί an Gott und sagt, bei diesen habe allerdings von einer Seite diese Richtung die Gestalt der Furcht, nämlich die sinnliche Furcht ist die einzige Form, unter welcher er die Angst des freien Geistes vor einem persönlichen allmächtigen, die Freiheit in sich absorbierenden, also von sich ausschließenden Wesen begreifen kann. Nun meint er:

1. Diese Fürchtenden: δεδιότες γὰρ ὥςπερ ἄρχοντα χρηστοῖς ἤπιον, ἀπεχθῆ δὲ φαύλοις, ἑνὶ φόβῳ δι' ὃν οὐ δέουσι πολλῶν ἐλευθερούντων ἐπὶ τὸ ἀδικεῖν[1], καὶ παρ' αὑτοῖς ἀτρέμα τὴν κακίαν ἔχοντες οἷον ἀπομαραινομένην, ἧττον ταράττονται τῶν χρωμένων αὐτῇ καὶ τολμώντων, εἶτα εὐθὺς δεδιότων καὶ μεταμελομένων. S. 1101 [C–D. c. 21].

Also durch diese sinnliche Furcht werden sie beschützt vor dem Bösen, als wenn diese immanente Furcht nicht das Böse wäre? Was ist denn der Kern des empirisch Bösen? Daß der einzelne in seine empirische Natur gegen seine ewige Natur sich verschließt; aber ist das nicht dasselbe, als wenn er seine ewige Natur von sich ausschließt, sie in der Form des Beharrens der Einzelnheit in sich, der Empirie faßt, also als einen empirischen Gott außer sich anschaut? Oder soll auf der Form der Beziehung der Akzent liegen? So ist der Gott bestrafend den Bösen, mild dem Guten, und zwar ist das Böse hier das dem empirischen Individuum Böse und das Gute das dem empirischen Individuum Gute, denn wo sollte sonst diese Furcht und Hoffnung herkommen, da es dem Individuum um das ihm Gute und Böse zu tun ist? Gott ist in dieser Beziehung nichts als die Gemeinschaftlichkeit aller Folgen, die empirische böse Handlungen haben können. Also aus Furcht, daß durch das Gute, welches das empirische Individuum in böser Tat sich erwirbt, größre Übel folgen und größre Güter entgehn, handelt es nicht bös, also damit die Kontinuität seines Wohlseins nicht gestört wird durch die immanente Möglichkeit, aus derselben herausgerissen zu werden?

Ist das nicht dasselbe, was Epikur mit platten Worten lehrt: handle nicht unrecht, damit du nicht die stete Furcht behältst, bestraft zu werden. Diese immanente Beziehung des Individuums zu seiner ἀταραξία wird daher[2] vorgestellt[2] als die Beziehung zu einem außer ihm seienden Gott, der aber wieder keinen Inhalt hat als eben diese ἀταραξία, die hier Kontinuität des

[1] Text korrupt – [2] in der Handschrift nicht eindeutig zu entziffern

bringt uns daher triviale Beispiele aus der Empirie, wie wenig schrecklich dieser Glaube dem Publikum ist.

Plutarch betrachtet im Gegensatz zu Epikur zuerst den Glauben der πολλοί[1] an Gott und sagt, bei diesen habe allerdings von einer Seite diese Richtung die Gestalt der Furcht, nämlich die sinnliche Furcht ist die einzige Form, unter welcher er die Angst des freien Geistes vor einem persönlichen allmächtigen, die Freiheit in sich absorbierenden, also von sich ausschließenden Wesen begreifen kann. Nun meint er:

1. Diese Fürchtenden: „Wenn sie ihn als einen Herrscher fürchten, der den Guten gnädig, den Schlechten aber feind ist, werden sie durch diese eine Furcht [vom] Unrechttun [befreit] und brauchen nicht erst viele Befreier, und indem sie bei sich das Böse in aller Ruhe absterben lassen, werden sie weniger beunruhigt als diejenigen, die sich seiner bedienen und sich dreist gebärden, dann aber plötzlich Angst haben und Reue empfinden." S. 1101.

Also durch diese sinnliche Furcht werden sie beschützt vor dem Bösen, als wenn diese immanente Furcht nicht das Böse wäre? Was ist denn der Kern des empirisch Bösen? Daß der einzelne in seine empirische Natur gegen seine ewige Natur sich verschließt; aber ist das nicht dasselbe, als wenn er seine ewige Natur von sich ausschließt, sie in der Form des Beharrens der Einzelnheit in sich, der Empirie faßt, also als einen empirischen Gott außer sich anschaut? Oder soll auf der Form der Beziehung der Akzent liegen? So ist der Gott bestrafend den Bösen, mild dem Guten, und zwar ist das Böse hier das dem empirischen Individuum Böse und das Gute das dem empirischen Individuum Gute, denn wo sollte sonst diese Furcht und Hoffnung herkommen, da es dem Individuum um das ihm Gute und Böse zu tun ist? Gott ist in dieser Beziehung nichts als die Gemeinschaftlichkeit aller Folgen, die empirische böse Handlungen haben können. Also aus Furcht, daß durch das Gute, welches das empirische Individuum in böser Tat sich erwirbt, größre Übel folgen und größre Güter entgehn, handelt es nicht bös, also damit die Kontinuität seines Wohlseins nicht gestört wird durch die immanente Möglichkeit, aus derselben herausgerissen zu werden?

Ist das nicht dasselbe, was Epikur mit platten Worten lehrt: handle nicht unrecht, damit du nicht die stete Furcht behältst, bestraft zu werden. Diese immanente Beziehung des Individuums zu seiner ἀταραξία[2] wird daher[3] vorgestellt[3] als die Beziehung zu einem außer ihm seienden Gott, der aber wieder keinen Inhalt hat als eben diese ἀταραξία, die hier Kontinuität des

[1] (polloi) Menge, Masse – [2] (ataraxia) Ataraxie – [3] in der Handschrift nicht eindeutig zu entziffern

Wohlseins ist. Die Furcht vor der Zukunft, dieser Zustand der Unsicherheit wird hier eingeschoben in das ferne Bewußtsein Gottes, als ein Zustand betrachtet, der in ihm schon präexistiert, aber auch erst als Drohung, also grade wie im individuellen Bewußtsein.

2. sagt Plutarch, daß diese Richtung auf Gott auch voluptas gewähre.

[...] ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους, (sc. ἡ ψυχή) καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη τῷ ἡδομένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος, ἀφίησιν ἑαυτὴν ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς .... S. 1101 [E. c. 21].

Ferner erzählt er, daß Greise, Frauen, Kaufleute, Könige sich an festlichen religiösen Tagen freuen.....

οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος, οὐδὲ ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ, καὶ δέχεσθαι τὰ γινόμενα κεχαρισμένως. S. 1102 [A. c. 21].

Es ist etwas näher zuzusehn, wie Plutarch diese Freude, diese voluptas, beschreibt.

Erstens sagt er, daß die Seele dann am meisten befreit ist von Trauer, Furcht und Sorge, wenn Gott gegenwärtig ist. Also ist die Gegenwart Gottes bestimmt als die Freiheit der Seele von Furcht, Trauer, Sorge. Diese Freiheit äußert sich in ausgelaßnem Jubel, denn das ist die positive Äußerung der individuellen Seele von diesem ihrem Zustand.

Ferner: die zufällige Verschiedenheit der individuellen Stellung fällt bei dieser Freude weg. Also ist die Entleerung des Individuums von seinen anderweitigen Bestimmungen, das Individuum als solches in dieser Feier bestimmt, und das ist eine wesentliche Bestimmung. Endlich ist es nicht der separate Genuß, sondern die Sicherheit, daß der Gott nichts Getrenntes ist, sondern den Inhalt hat, sich zu freun an dieser Freude des Individuums, wohlwollend auf sie herabzusehn, also selbst in der Bestimmung des sich freuenden Individuums zu sein. Was also hier vergöttert und gefeiert wird, ist die vergötterte Individualität, als solche, von ihren gewöhnlichen Banden[1] befreit, also der σοφός des Epikur mit seiner ἀταραξία. Es ist das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern als das Dasein der Freude des Individuums, die angebetet wird. Weiter hat dieser Gott keine Bestimmung. Ja, die wirkliche Form, in der diese Freiheit des Individuums hier hervortritt, ist der Genuß, und zwar der einzelne, der sinnliche, der Genuß, der nicht gestört wird. Die ἀταραξία schwebt also als das allgemeine Bewußtsein

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

Wohlseins ist. Die Furcht vor der Zukunft, dieser Zustand der Unsicherheit wird hier eingeschoben in das ferne Bewußtsein Gottes, als ein Zustand betrachtet, der in ihm schon präexistiert, aber auch erst als Drohung, also grade wie im individuellen Bewußtsein.

2. sagt Plutarch, daß diese Richtung auf Gott auch voluptas[1] gewähre.

„[...] sondern wo sie (d. h. die Seele) sich Gott am meisten gegenwärtig glaubt und denkt, da verscheucht sie am meisten Trauer, Furcht und Sorge und überläßt sich der Freude bis zu Rausch, Scherz und Lachen in den Dingen der Liebe ...." S. 1101.

Ferner erzählt er, daß Greise, Frauen, Kaufleute, Könige sich an festlichen religiösen Tagen freuen.....

„Denn nicht die Menge an Wein und nicht der Reiz des Fleisches ist es, was bei den Festen die Freude hervorruft, sondern die frohe Zuversicht und der Glaube, daß der gütige Gott gegenwärtig sei und das Geschehnis gnädig aufnehme." S. 1102.

Es ist etwas näher zuzusehn, wie Plutarch diese Freude, diese voluptas, beschreibt.

Erstens sagt er, daß die Seele dann am meisten befreit ist von Trauer, Furcht und Sorge, wenn Gott gegenwärtig ist. Also ist die Gegenwart Gottes bestimmt als die Freiheit der Seele von Furcht, Trauer, Sorge. Diese Freiheit äußert sich in ausgelaßnem Jubel, denn das ist die positive Äußerung der individuellen Seele von diesem ihrem Zustand.

Ferner: die zufällige Verschiedenheit der individuellen Stellung fällt bei dieser Freude weg. Also ist die Entleerung des Individuums von seinen anderweitigen Bestimmungen, das Individuum als solches in dieser Feier bestimmt, und das ist eine wesentliche Bestimmung. Endlich ist es nicht der separate Genuß, sondern die Sicherheit, daß der Gott nichts Getrenntes ist, sondern den Inhalt hat, sich zu freun an dieser Freude des Individuums, wohlwollend auf sie herabzusehn, also selbst in der Bestimmung des sich freuenden Individuums zu sein. Was also hier vergöttert und gefeiert wird, ist die vergötterte Individualität, als solche, von ihren gewöhnlichen Banden[2] befreit, also der σοφός[3] des Epikur mit seiner ἀταραξία. Es ist das Nichtdasein des Gottes als Gott, sondern als das Dasein der Freude des Individuums, die angebetet wird. Weiter hat dieser Gott keine Bestimmung. Ja, die wirkliche Form, in der diese Freiheit des Individuums hier hervortritt, ist der Genuß, und zwar der einzelne, der sinnliche, der Genuß, der nicht gestört wird. Die ἀταραξία schwebt also als das allgemeine Bewußtsein

[1] Freude – [2] nicht eindeutig zu entziffern – [3] (sophos) Weise

über den Köpfen, aber ihre Erscheinung ist die sinnliche voluptas, wie bei Epikur, nur daß dort totales Bewußtsein des Lebens, was hier lebendiger einzeler Zustand, daß aus diesem Grunde bei Epikur die einzelne Erscheinung gleichgiltiger und beseelter von ihrer Seele, der ἀταραξία, dort sich dies Element mehr in die Einzelnheit verliert und beides sich unmittelbar vermischt, also auch unmittelbar geschieden ist. So traurig steht es mit der Unterscheidung des Göttlichen, die Plutarch gegen den Epikur geltend macht, und wenn, um noch eine Bemerkung zu machen, Plutarch sagt, daß Könige sich nicht so sehr an ihren publicis conviviis et viscerationibus als an den Opfermahlzeiten freuen, so heißt das nichts, als daß dort der Genuß als etwas Menschliches, Zufälliges, hier aber als Göttliches, der individuelle Genuß als Göttliches angeschaut wird; was also grade epikureisch ist.

Von[1] diesem Verhältnis der πονηροί und πολλοί zu Gott unterscheidet Plutarch das Verhältnis des βέλτιον ἀνθρώπων καὶ θεοφιλέστατον γένος [S. 1102 D. c. 22]. Wir wollen sehn, was er hier dem Epikur abgewinnt.

Plutarch sagt:

> [...] ἐν ἡλίκαις ἡδοναῖς καθαραῖς περὶ θεοῦ δόξης συνόντες[2], ὡς πάντων μὲν ἡγεμὼν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστι, καὶ φαῦλον οὐδὲν ποιεῖν αὐτῷ θέμις, ὥσπερ οὐδὲ πάσχειν. ἀγαθὸς γάρ ἐστι, ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος, οὔτε φόβος, οὔτε ὀργή, ἢ μῖσος. οὔτε γὰρ θερμοῦ τὸ ψύχειν, ἀλλὰ τὸ θερμαίνειν· ὥσπερ οὐδὲ ἀγαθοῦ τὸ βλάπτειν. ὀργὴ δὲ χάριτος, καὶ χόλος εὐμενείας, καὶ τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλόφρονος τὸ δυσμενὲς καὶ ταρακτικόν, ἀπωτάτω τῇ φύσει τέτακται. τὰ μὲν γάρ, ἀρετῆς καὶ δυνάμεως, τὰ δὲ ἀσθενείας ἐστὶ καὶ φαυλότητος. οὐ τοίνυν ὀργαῖς καὶ χάρισι συνέχεται τὸ θεῖον, ἀλλ' ὅτι μὲν χαρίζεσθαι καὶ βοηθεῖν πέφυκεν, ὀργίζεσθαι δὲ καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν [...]. S. 1102 [D–E. c. 22].

Der philosophische Sinn davon, daß Gott der ἡγεμὼν ἀγαθῶν und der Vater πάντων καλῶν ist, ist der, daß dieses nicht ein Prädikat Gottes, sondern daß die Idee des Guten das Göttliche selbst ist. Allein in der Bestimmung des Plutarch liegt ein ganz andres Resultat. Das Gute wird im strengsten Gegensatz gegen das Böse genommen; denn das erste ist eine Manifestation der Tugend und der Macht, das andre der Schwäche, der Privation und der Schlechtigkeit. Aus Gott ist also das Urteil, die Differenz entfernt, und das ist grade ein Hauptsatz des Epikur, der deswegen konsequent diese Differenzlosigkeit im Menschen sowohl theoretisch als praktisch

[1] Nicht eindeutig zu entziffern – [2] Text korrupt

über den Köpfen, aber ihre Erscheinung ist die sinnliche voluptas, wie bei Epikur, nur daß dort totales Bewußtsein des Lebens, was hier lebendiger einzeler Zustand, daß aus diesem Grunde bei Epikur die einzelne Erscheinung gleichgiltiger und beseelter von ihrer Seele, der ἀταραξία, dort sich dies Element mehr in die Einzelnheit verliert und beides sich unmittelbar vermischt, also auch unmittelbar geschieden ist. So traurig steht es mit der Unterscheidung des Göttlichen, die Plutarch gegen den Epikur geltend macht, und wenn, um noch eine Bemerkung zu machen, Plutarch sagt, daß Könige sich nicht so sehr an ihren publicis conviviis et viscerationibus[1] als an den Opfermahlzeiten freuen, so heißt das nichts, als daß dort der Genuß als etwas Menschliches, Zufälliges, hier aber als Göttliches, der individuelle Genuß als Göttliches angeschaut wird; was also grade epikureisch ist.

Von[2] diesem Verhältnis der πονηροί[3] und πολλοί[4] zu Gott unterscheidet Plutarch das Verhältnis des βέλτιον ἀνθρώπων καὶ θεοφιλέστατον γένος[5]. Wir wollen sehn, was er hier dem Epikur abgewinnt.

Plutarch sagt:

„[...] welche großen Freuden haben sie doch durch ihre lauteren Vorstellungen von Gott, der für sie der Urheber alles Guten, Vater alles Schönen ist und der so wenig etwas Schlechtes tun wie erleiden kann. Denn er ist gut, ein Guter aber kennt weder Neid, noch Furcht, noch Zorn oder Haß. Denn so wie das Warme nicht kühlt, sondern wärmt, liegt es auch dem Guten fern, zu schaden. Zorn aber und Gnade, Grimm und Wohlwollen, Menschenliebe und Güte einerseits, Feindseligkeit und abstoßendes Wesen andererseits sind von Natur unendlich weit voneinander entfernt. Denn das eine ist ein Kennzeichen von Tugend und Kraft, das andere von Schwäche und Schlechtigkeit. Darum kann das Göttliche nicht Zorn und Gunst zusammen in sich haben, sondern weil es in seinem Wesen liegt, gnädig und hilfreich zu sein, liegt es nicht in seinem Wesen, zu zürnen und Böses zu tun [...]." S. 1102.

Der philosophische Sinn davon, daß Gott der ἡγεμὼν ἀγαθῶν[6] und der Vater πάντων καλῶν[7] ist, ist der, daß dieses nicht ein Prädikat Gottes, sondern daß die Idee des Guten das Göttliche selbst ist. Allein in der Bestimmung des Plutarch liegt ein ganz andres Resultat. Das Gute wird im strengsten Gegensatz gegen das Böse genommen; denn das erste ist eine Manifestation der Tugend und der Macht, das andre der Schwäche, der Privation und der Schlechtigkeit. Aus Gott ist also das Urteil, die Differenz entfernt, und das ist grade ein Hauptsatz des Epikur, der deswegen konsequent diese Differenzlosigkeit im Menschen sowohl theoretisch als praktisch

[1] öffentlichen Gelagen und Bewirtungen – [2] nicht eindeutig zu entziffern – [3] (ponēroi) Schlechten – [4] (polloi) Menge, Masse – [5] bessern und von Liebe zu Gott erfüllten Teils der Menschen – [6] (hēgemōn agathōn) Urheber des Guten – [7] (pantōn kalōn) alles Schönen

in seiner unmittelbaren Identität, der Sinnlichkeit findet, in Gott als Leere, reines otium[1]. Der Gott, der als das Gute durch Wegschieben des Urteils bestimmt ist, ist das Leere, denn jede Bestimmtheit trägt eine Seite an sich, die sie gegen andres erhält und in sich verschließt, offenbart also im Gegensatz und Widerspruch ihre ὀργή, ihren μῖσος, ihren φόβος, sich aufzugeben. Plutarch hat also dieselbe Bestimmung wie Epikur, nur als Bild, als Vorstellung, was dieser bei seinem begrifflichen Namen nennt und das menschliche Bild wegstreift.

Schlecht klingt daher die Frage:

ἆρά γε δίκης ἑτέρας οἴεσθε [δεῖσθαι] τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν, καὶ οὐχ ἱκανὴν ἔχειν, ἐκκόπτοντας ἑαυτῶν ἡδονὴν καὶ χαρὰν τοσαύτην; [S. 1102 F–1103 A. c. 22.]

Denn es ist im Gegenteil zu behaupten, daß der mehr Wollust in der Betrachtung des Göttlichen fühle, der es als die reine Seligkeit in sich, ohne alle begriffslos anthropomorphischen Beziehungen anschaut, als umgekehrt. Es ist schon die Seligkeit selbst, den Gedanken reiner Seligkeit zu haben, sei sie noch so abstrakt gefaßt, was wir an den indischen Mönchen sehn. Ohnedem hat Plutarch die πρόνοια aufgehoben, indem er das Böse, die Differenz Gott gegenübergesetzt hat. Seine weiteren Ausmalungen sind rein begriffslos und synkretistisch; ohnehin zeigt er in allem, daß es ihm bloß um das Individuum, nicht um Gott zu tun ist. Epikur ist daher so ehrlich, Gott sich auch nicht um das Individuum bekümmern zu lassen.

Die innere Dialektik seiner Gedanken führt daher den Plutarch notwendig darauf zurück, statt vom Göttlichen von der individuellen Seele zu sprechen, und er kommt auf den λόγος περὶ ψυχῆς. Vom Epikur wird gesagt:

[...] ὥστε ὑπερχαίρειν τὸ πάνσοφον τοῦτο δόγμα καὶ θεῖον παραλαβοῦσαν (sc. ψυχήν), ὅτι τοῦ *κακῶς*[2] *πράττειν πέρας* ἐστὶν αὐτῇ τὸ *ἀπολέσθαι καὶ φθαρῆναι καὶ μηδὲν εἶναι*. S. 1103 [E. c. 23].

Man muß sich ja nicht durch die salbungsvollen Worte des Plutarch irremachen lassen. Wir werden sehn, wie er jede seiner Bestimmungen aufhebt. Schon der künstliche Fallschirm τοῦ κακῶς[2] πράττειν πέρας und dann das ἀπολέσθαι und φθαρῆναι und μηδὲν εἶναι im Gegensatz zeigt, wo der Schwerpunkt liegt, wie dünn die eine Seite und wie dreifach intensiv die andere.

[1] „reines otium" steht in der Handschrift über „Leere" – [2] in der Handschrift: *καλῶς*

in seiner unmittelbaren Identität, der Sinnlichkeit findet, in Gott als Leere, reines otium[1]. Der Gott, der als das Gute durch Wegschieben des Urteils bestimmt ist, ist das Leere, denn jede Bestimmtheit trägt eine Seite an sich, die sie gegen andres erhält und in sich verschließt, offenbart also im Gegensatz und Widerspruch ihre ὀργή[2], ihren μῖσος[3], ihren φόβος[4], sich aufzugeben. Plutarch hat also dieselbe Bestimmung wie Epikur, nur als Bild, als Vorstellung, was dieser bei seinem begrifflichen Namen nennt und das menschliche Bild wegstreift.

Schlecht klingt daher die Frage:

„Glaubt ihr nun, daß, wer die Vorsehung leugnet, noch eine weitere Strafe [braucht] und nicht genug daran hat, daß er sich selbst einer so großen Lust und Freude beraubt?" [S. 1102–1103.]

Denn es ist im Gegenteil zu behaupten, daß der mehr Wollust in der Betrachtung des Göttlichen fühle, der es als die reine Seligkeit in sich, ohne alle begriffslos anthropomorphischen Beziehungen anschaut, als umgekehrt. Es ist schon die Seligkeit selbst, den Gedanken reiner Seligkeit zu haben, sei sie noch so abstrakt gefaßt, was wir an den indischen Mönchen sehn. Ohnedem hat Plutarch die πρόνοια[5] aufgehoben, indem er das Böse, die Differenz Gott gegenübergesetzt hat. Seine weiteren Ausmalungen sind rein begrifflos und synkretistisch; ohnehin zeigt er in allem, daß es ihm bloß um das Individuum, nicht um Gott zu tun ist. Epikur ist daher so ehrlich, Gott sich auch nicht um das Individuum bekümmern zu lassen.

Die innere Dialektik seiner Gedanken führt daher den Plutarch notwendig darauf zurück, statt vom Göttlichen von der individuellen Seele zu sprechen, und er kommt auf den λόγος περὶ ψυχῆς[6]. Vom Epikur wird gesagt:

„[...] sie (d.h. die Seele) muß sich über alle Maßen freuen, wenn sie diesen gar weisen und göttlichen Lehrsatz vernimmt, daß *das Ende allen Leidens* für sie *Untergang, Zerstörtwerden und Nichtsein sei.*" S. 1103.

Man muß sich ja nicht durch die salbungsvollen Worte des Plutarch irremachen lassen. Wir werden sehn, wie er jede seiner Bestimmungen aufhebt. Schon der künstliche Fallschirm τοῦ κακῶς πράττειν πέρας[7] und dann das ἀπολέσθαι[8] und φθαρῆναι[9] und μηδὲν εἶναι[10] im Gegensatz, zeigt, wo der Schwerpunkt liegt, wie dünn die eine Seite und wie dreifach intensiv die andere.

---

[1] „reines otium" steht in der Handschrift über „Leere" – [2] (orgę̄) Zorn, Gereiztheit – [3] (mīsos) Haß – [4] (phǫbos) Furcht – [5] (prǫnoia) Vorsehung – [6] (lǫgos perį psychę̄s) Betrachtung über die Seele – [7] (tou̅ kakǭs prąttein pęras) Ende allen Leidens – [8] (apolęsthai) Untergehen, Untergang – [9] (phtharę̄nai) Zerstörtwerden – [10] (mēdęn ęinai) Nichtsein

Die Betrachtung wird wieder eingeteilt in das Verhältnis τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν, dann der πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν und endlich der ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων (S. 1104 [A. c. 25])[17] zu der Lehre von der Fortdauer der Seele. Schon diese Einteilung in feste qualitative Unterschiede zeigt, wie wenig Plutarch den Epikur versteht, der als Philosoph das Verhältnis der menschlichen Seele überhaupt betrachtet, und wenn er trotz ihrer Bestimmung als einer vergänglichen der ἡδονή gewiß bleibt, so hätte Plutarch sehn müssen, daß jeder Philosoph unwillkürlich eine ἡδονή preist, die ihm fremd ist in seiner Borniertheit. Für die Ungerechten wird nun wieder die Furcht angeführt als Besserungsmittel. Wir haben diesen Einwurf schon betrachtet. Indem in der Furcht, und zwar einer innern, nicht zu erlöschenden Furcht, der Mensch als Tier bestimmt ist, so ist es bei einem Tiere überhaupt gleichgiltig, wie es in Schranken gehalten wird. Hält ein Philosoph es nicht für das Schimpflichste, den Menschen als Tier zu betrachten, so ist ihm überhaupt nichts mehr begreiflich zu machen.

τοῖς δὲ πολλοῖς καὶ ἄνευ φόβου περὶ τῶν ἐν ᾅδου ἡ περὶ τὸ μυθῶδες τῆς ἀϊδιότητος ἐλπὶς, καὶ *ὁ πόθος τοῦ εἶναι, πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος* ὢν καὶ μέγιστος, ἡδονῆς ὑπερβάλλει καὶ γλυκυθυμίας τὸ παιδικὸν ἐκεῖνο δέος.[1] S. 1104 [B–C. c. 26]. ἢ καὶ τέκνα καὶ γυναῖκα καὶ φίλους ἀποβάλλοντες, *εἶναί που μᾶλλον ἐθέλουσι καὶ διαμένειν κακοπαθοῦντες*, ἢ *παντάπασιν ἐξῃρῆσθαι* καὶ διεφθάρθαι καὶ *γεγονέναι τὸ μηθέν*. ἡδέως δὲ τῶν ὀνομάτων τοῦ *μεθιστάσθαι τὸν θνήσκοντα καὶ μεταλλάττειν*, καὶ ὅσα δηλοῖ *μεταβολὴν ὄντα τῆς ψυχῆς*, οὐ *φθορὰν*, τὸν θάνατον ἀκροῶνται ..... S. 1104 [C. c. 26].

.... καὶ πρὸς τὸ *ἀπόλωλε*, καὶ τὸ *ἀνῄρηται*, καὶ τὸ *οὐκ ἔστι*, ταράσσονται· .... ἢ καὶ *προςεπισφάττουσιν* οἱ ταυτὶ λέγοντες, *ἅπαξ ἄνθρωποι γεγόναμεν, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι* .... καὶ γὰρ τὸ παρὸν ὡς μικρὸν, μᾶλλον δὲ μηδοτιοῦν πρὸς τὸ σύμπαντα ἀτιμήσαντες ἀναπόλαυστα προΐενται, καὶ ὀλιγωροῦσιν ἀρετῆς καὶ πράξεως, οἷον ἐξαθυμοῦντες, καὶ *καταφρονοῦντες ἑαυτῶν ὡς ἐφημέρων* καὶ ἀβεβαίων καὶ πρὸς οὐδὲν ἀξιόλογον γεγονότων. [S. 1104 E–F. c. 26. 27.] τὸ γὰρ *ἀναίσθητον καὶ λυθὲν καὶ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸ ἀναισθητοῦν, οὐκ ἀναιρεῖ τὸ τοῦ θανάτου δέος, ἀλλ' ὥσπερ ἀπόδειξιν αὐτοῦ προςτίθησιν. αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστιν ὃ δέδοικεν ἡ φύσις*, ... τὴν *εἰς τὸ μὴ φρονοῦν μηδὲ αἰσθανόμενον διάλυσιν* τῆς ψυχῆς, ἣν *Ἐπίκουρος εἰς κενὸν καὶ ἀτόμους διασπορὰν ποιῶν*, ἔτι μᾶλλον ἐκκόπτει *τὴν ἐλπίδα τῆς ἀφθαρσίας· δι' ἣν ὀλίγου δέω λέγειν πάντας εἶναι καὶ πάσας προθύμους τῷ*

[1] Text korrupt

Die Betrachtung wird wieder eingeteilt in das Verhältnis τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν[1], dann der πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν[2] und endlich der ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων[3] (S. 1104)[17] zu der Lehre von der Fortdauer der Seele. Schon diese Einteilung in feste qualitative Unterschiede zeigt, wie wenig Plutarch den Epikur versteht, der als Philosoph das Verhältnis der menschlichen Seele überhaupt betrachtet, und wenn er trotz ihrer Bestimmung als einer vergänglichen der ἡδονή[4] gewiß bleibt, so hätte Plutarch sehn müssen, daß jeder Philosoph unwillkürlich eine ἡδονή preist, die ihm fremd ist in seiner Borniertheit. Für die Ungerechten wird nun wieder die Furcht angeführt als Besserungsmittel. Wir haben diesen Einwurf schon betrachtet. Indem in der Furcht, und zwar einer innern, nicht zu erlöschenden Furcht, der Mensch als Tier bestimmt ist, so ist es bei einem Tiere überhaupt gleichgiltig, wie es in Schranken gehalten wird. Hält ein Philosoph es nicht für das Schimpflichste, den Menschen als Tier zu betrachten, so ist ihm überhaupt nichts mehr begreiflich zu machen.

„Bei der Menge, die ohne Furcht ist vor dem, was im Hades geschieht, erzeugt die mit den Mythen verbundene Hoffnung auf das ewige Leben und *der Wunsch des Seins, der älteste aller Triebe* und mächtigste, Freude und Glücksgefühl und überwindet jene kindische Furcht." S. 1104. „Also, wer Kinder, Weib und Freunde verliert, *wünscht eher, daß sie irgendwo seien und weiterexistieren, wenn es ihnen auch schlecht geht*, als daß sie *gänzlich hinweggerafft*, zugrunde gegangen und *zu nichts geworden sind*. Gern dagegen hören sie die Worte, ‚*der Sterbende gehe woanders hin und wechsle die Wohnstatt*' und was sonst deutlich macht, daß der Tod ein *Aufenthaltswechsel der Seele* sei, nicht eine *Zerstörung*....." S. 1104.

„.... und bei Ausdrücken wie ‚*es ist aus*', ‚*er ist dahin*' und ‚*er ist nicht mehr*' geraten sie außer sich..... Die aber *bereiten ihnen gänzlich den Tod*, die sagen: ‚*Einmal nur sind wir Menschen geboren, zweimal kann man nicht geboren werden* ....' Denn die Gegenwart gilt ihnen wenig, eher noch nichts gegenüber der Ewigkeit, und sie lassen sie verstreichen, ohne sie zu genießen, und sie vernachlässigen Tugend und Tätigkeit, mutlos und *sich selbst verachtend wie Eintagsgeschöpfe* und unbeständige und zu nichts der Rede wertem entstandene Wesen." [S. 1104.] „Denn das *Empfindungslos- und Aufgelöstsein* und die Lehre, *das Empfindungslose gehe uns nichts an, beseitigt nicht die Furcht vor dem Tode, sondern wirkt eher als Beweis dafür. Denn gerade das ist es, was die Natur fürchtet, ... die Auflösung* der Seele *in etwas, was weder denkt noch empfindet*. Indem *Epikur* diese *zu einer Zerstreuung in leeren Raum und Atome macht*, zerstört er *die Hoffnung auf die Unsterblichkeit* noch mehr, derentwegen, *ich möchte fast sagen, alle Menschen beiderlei Geschlechts bereit* wären, sich vom Cerberus zerfleischen zu lassen und in

---

[1] (tōn adįkōn kai ponērọn) der Ungerechten und Schurken – [2] (poll ọn kai idiōtọn) Vielen und Ungebildeten – [3] (epieikọn kai noūn echọntōn) Anständigen und Vernünftigen – [4] (hēdonę̄) Lust

Κερβέρῳ διαδάκνεσθαι, καὶ φορεῖν εἰς τὸν ἄτρητον, ὅπως ἐν τῷ εἶναι μόνον διαμένωσι, μηδὲ ἀναιρεθῶσι. S. 1105 [A. c. 27].

Wir kommen jetzt zur Ansicht der πολλοί, obgleich es sich am Ende zeigt, daß wenige davon ausgenommen sind, ja, um eigentlich zu reden, alle, δέω λέγειν πάντας, zu dieser Fahne schwören.

Der qualitative Unterschied von der vorhergehenden Stufe existiert eigentlich nicht, sondern was früher in der Gestalt der tierischen Furcht erschien, erscheint hier in der Gestalt der menschlichen Furcht, der Gefühlsform. Der Inhalt bleibt derselbe.

Es wird uns gesagt, daß der Wunsch des Seins die älteste Liebe ist; allerdings, die abstrakteste und daher älteste Liebe ist die Selbstliebe, die Liebe seines partikularen Seins. Doch das war eigentlich zu sehr die Sache herausgesagt, sie wird wieder zurückgenommen und ein veredelter Glanz um sie geworfen durch den Schein des Gefühls. Also wer Weib und Kinder verliert, wünscht eher, daß sie *irgendwo* seien, wenn es ihnen auch *schlecht geht*, als daß sie gänzlich aufgehört haben. Wenn es sich bloß um Liebe handelte, so ist das Weib und das Kind des Individuums als solches am tiefsten und reinsten aufbewahrt im Herzen dieses Individuums, ein viel höheres Sein als das der empirischen Existenz. Allein die Sache steht anders. Das Weib und Kind ist bloß als Weib und Kind in empirischer Existenz, insofern das Individuum selbst empirisch existiert. Daß es sie also lieber irgendwo, in räumlicher Sinnlichkeit, gehe es ihnen auch schlecht, wissen will als gar nicht, heißt weiter nichts, als daß das Individuum das Bewußtsein seiner eignen empirischen Existenz haben will. Der Mantel der Liebe war bloß ein Schatten, das nude empirische Ich, die Selbstliebe, die älteste Liebe ist der Kern, hat in keine konkretere, idealere Gestalt sich verjüngt. Angenehmer, meint Plutarch, klingt der Name der Veränderung als des gänzlichen Aufhörens. Allein die Veränderung soll keine qualitative sein, das einzelne Ich in seinem einzelnen Sein soll verharren, der Name ist also bloß die sinnliche Vorstellung dessen, was es ist, und soll das Gegenteil bedeuten. Er ist also eine lügenhafte Fiktion. Die Sache soll nicht verändert, sondern nur in einen dunkeln Ort gestellt werden, das Zwischenschieben phantastischer Ferne soll den qualitativen Sprung, und jeder qualitative Unterschied ist ein Sprung, ohne dies Springen keine Idealität, soll ihn verhüllen.

Ferner meint Plutarch, dies Bewußtsein der Endlichkeit mache unkräftig und tatlos, zeuge[1] Verstimmung gegen das gegenwärtige Leben;

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

das Faß [der Danaiden] dauernd [Wasser] zu tragen, um nur im Sein zu bleiben und nicht ausgelöscht zu werden." S. 1105.

Wir kommen jetzt zur Ansicht der πολλοί[1], obgleich es sich am Ende zeigt, daß wenige davon ausgenommen sind, ja, um eigentlich zu reden, alle, δέω λέγειν πάντας[2], zu dieser Fahne schwören.

Der qualitative Unterschied von der vorhergehenden Stufe existiert eigentlich nicht, sondern was früher in der Gestalt der tierischen Furcht erschien, erscheint hier in der Gestalt der menschlichen Furcht, der Gefühlsform. Der Inhalt bleibt derselbe.

Es wird uns gesagt, daß der Wunsch des Seins die älteste Liebe ist; allerdings, die abstrakteste und daher älteste Liebe ist die Selbstliebe, die Liebe seines partikularen Seins. Doch das war eigentlich zu sehr die Sache herausgesagt, sie wird wieder zurückgenommen und ein veredelter Glanz um sie geworfen durch den Schein des Gefühls. Also wer Weib und Kinder verliert, wünscht eher, daß sie *irgendwo* seien, wenn es ihnen auch *schlecht geht*, als daß sie gänzlich aufgehört haben. Wenn es sich bloß um Liebe handelte, so ist das Weib und das Kind des Individuums als solches am tiefsten und reinsten aufbewahrt im Herzen dieses Individuums, ein viel höheres Sein als das der empirischen Existenz. Allein die Sache steht anders. Das Weib und Kind ist bloß als Weib und Kind in empirischer Existenz, insofern das Individuum selbst empirisch existiert. Daß es sie also lieber irgendwo, in räumlicher Sinnlichkeit, gehe es ihnen auch schlecht, wissen will als gar nicht, heißt weiter nichts, als daß das Individuum das Bewußtsein seiner eignen empirischen Existenz haben will. Der Mantel der Liebe war bloß ein Schatten, das nude empirische Ich, die Selbstliebe, die älteste Liebe ist der Kern, hat in keine konkretere, idealere Gestalt sich verjüngt. Angenehmer, meint Plutarch, klingt der Name der Veränderung als des gänzlichen Aufhörens. Allein die Veränderung soll keine qualitative sein, das einzelne Ich in seinem einzelnen Sein soll verharren, der Name ist also bloß die sinnliche Vorstellung dessen, was es ist, und soll das Gegenteil bedeuten. Er ist also eine lügenhafte Fiktion. Die Sache soll nicht verändert, sondern nur in einen dunkeln Ort gestellt werden, das Zwischenschieben phantastischer Ferne soll den qualitativen Sprung, und jeder qualitative Unterschied ist ein Sprung, ohne dies Springen keine Idealität, soll ihn verhüllen.

Ferner meint Plutarch, dies Bewußtsein der Endlichkeit mache unkräftig und tatlos, zeuge[3] Verstimmung gegen das gegenwärtige Leben;

[1] (polloi) Menge, Masse – [2] (deō legein pantas) – [3] nicht eindeutig zu entziffern

allein das Leben vergeht ja nicht, sondern dies einzelne Sein. Betrachtet sich dies einzelne Sein als[1] ausgeschlossen von diesem verharrenden allgemeinen Leben, kann es dadurch reicher und voller werden, daß es seine Winzigkeit eine Ewigkeit forträgt? Ändert diese sein Verhältnis, oder bleibt es vielmehr nicht in seiner Unlebendigkeit verknöchert? Ist es nicht dasselbe, ob es heute in diesem indifferenten Verhältnisse zum Leben sich befindet oder ob dies Epikur Jahrtausende dauert?

Endlich spricht Plutarch es gradezu heraus, daß es nicht auf den Inhalt, auf die Form, sondern auf das Sein des einzelnen ankomme. Sein, wenn auch vom Cerberus zerfleischt werden. Welches ist also der Inhalt seiner Unsterblichkeitslehre? Daß das Individuum, von der Qualität abstrahiert, die ihm hier seine individuelle Stellung gibt, nicht als das Sein von einem Inhalt, sondern als die atomistische Form des Seins verharrt; ist das nicht dasselbe, was Epikur sagt, daß die individuelle Seele aufgelöst wird und in die Form der Atome zurückfällt? Diesen Atomen als solchen Gefühl zuschreiben, obgleich zugegeben wird, daß der Inhalt dieses Gefühls gleichgiltig ist, ist bloß eine inkonsequente Vorstellung. Plutarch trägt also in seiner Polemik gegen Epikur die epikureische Lehre vor: er vergißt jedoch nicht, überall das μὴ εἶναι als das Schrecklichste darzustellen. Dieses reine Fürsichsein ist das Atom. Wenn überhaupt dem Individuum nicht in seinem Inhalt, der, insofern er allgemeiner ist, an sich selbst allgemein existiert, insofern er Form ist, sich ewig individualisiert, wenn ihm als individuellem Sein die Unsterblichkeit zugesichert wird, so fällt der konkrete Unterschied des Fürsichseins, denn der Unterschied heiße nicht, daß das Individuum fortexistiert, sondern daß das Ewige gegen das Vergängliche besteht, und es ist bloß die Behauptung, daß das Atom als solches ewig ist und das Beseelte in diese seine Grundform zurückgeht.

Epikur trägt insofern diese Unsterblichkeitslehre vor, aber er ist philosophisch und konsequent genug, es bei seinem Namen zu nennen, zu sagen, daß das Beseelte in die atomistische Form zurückkehrt. Es hilft da keine Halbheit. Muß irgendein konkreter Unterschied des Individuums fallen, was das Leben selbst zeigt, so müssen alle fallen, die nicht an sich allgemein und ewig sind. Soll das Individuum nichtsdestoweniger gegen diese μεταβολή gleichgiltig sein, so bleibt bloß diese atomistische Hülse des frühern Inhalts, das ist die Lehre von der Ewigkeit der Atome.

---

[1] Nicht eindeutig zu entziffern

allein das Leben vergeht ja nicht, sondern dies einzelne Sein. Betrachtet sich dies einzelne Sein als[1] ausgeschlossen von diesem verharrenden allgemeinen Leben, kann es dadurch reicher und voller werden, daß es seine Winzigkeit eine Ewigkeit fortträgt? Ändert diese sein Verhältnis, oder bleibt es vielmehr nicht in seiner Unlebendigkeit verknöchert? Ist es nicht dasselbe, ob es heute in diesem indifferenten Verhältnisse zum Leben sich befindet oder ob dies Epikur Jahrtausende dauert?

Endlich spricht Plutarch es gradezu heraus, daß es nicht auf den Inhalt, auf die Form, sondern auf das Sein des einzelnen ankomme. Sein, wenn auch vom Cerberus zerfleischt werden. Welches ist also der Inhalt seiner Unsterblichkeitslehre? Daß das Individuum, von der Qualität abstrahiert, die ihm hier seine individuelle Stellung gibt, nicht als das Sein von einem Inhalt, sondern als die atomistische Form des Seins verharrt; ist das nicht dasselbe, was Epikur sagt, daß die individuelle Seele aufgelöst wird und in die Form der Atome zurückfällt? Diesen Atomen als solchen Gefühl zuschreiben, obgleich zugegeben wird, daß der Inhalt dieses Gefühls gleichgiltig ist, ist bloß eine inkonsequente Vorstellung. Plutarch trägt also in seiner Polemik gegen Epikur die epikureische Lehre vor: er vergißt jedoch nicht, überall das μὴ εἶναι[2] als das Schrecklichste darzustellen. Dieses reine Fürsichsein ist das Atom. Wenn überhaupt dem Individuum nicht in seinem Inhalt, der, insofern er allgemeiner ist, an sich selbst allgemein existiert, insofern er Form ist, sich ewig individualisiert, wenn ihm als individuellem Sein die Unsterblichkeit zugesichert wird, so fällt der konkrete Unterschied des Fürsichseins, denn der Unterschied heiße nicht, daß das Individuum fortexistiert, sondern daß das Ewige gegen das Vergängliche besteht, und es ist bloß die Behauptung, daß das Atom als solches ewig ist und das Beseelte in diese seine Grundform zurückgeht.

Epikur trägt insofern diese Unsterblichkeitslehre vor, aber er ist philosophisch und konsequent genug, es bei seinem Namen zu nennen, zu sagen, daß das Beseelte in die atomistische Form zurückkehrt. Es hilft da keine Halbheit. Muß irgendein konkreter Unterschied des Individuums fallen, was das Leben selbst zeigt, so müssen alle fallen, die nicht an sich allgemein und ewig sind. Soll das Individuum nichtsdestoweniger gegen diese μεταβολή[3] gleichgiltig sein, so bleibt bloß diese atomistische Hülse des frühern Inhalts, das ist die Lehre von der Ewigkeit der Atome.

---

[1] Nicht eindeutig zu entziffern – [2] (mē einai) Nichtsein – [3] (metabolē) Veränderung

Wem Ewigkeit ist wie Zeit
Und Zeit wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit[18],

sagt Jacobus Bohemus.

διὸ τῇ δόξῃ τῆς ἀθανασίας συναναιροῦσι τὰς ἡδίστας ἐλπίδας καὶ μεγίστας τῶν πολλῶν. S. 1105 [B–C. c. 28].

Wenn also Plutarch sagt, daß Epikur mit der Unsterblichkeit die süßesten Hoffnungen der Menge hinwegnimmt, so hätte er viel richtiger gesagt, was er anders meinend sagt,

[. . .] οὐκ ἀναιρεῖ [. . .], ἀλλ' ὥςπερ ἀπόδειξιν [. . .] προςτίθησιν. [S. 1105 A. 27.]

Epikur hebt diese Ansicht nicht auf, er erklärt sie, er bringt sie auf ihren begriffsmäßigen Ausdruck.

Wir kommen jetzt zu der Klasse der ἐπιεικῶν und νοῦν ἐχόντων: Es versteht sich, daß durchaus nicht über das Frühere hinausgegangen wird, sondern was zuerst als tierische Furcht, dann als menschliche Furcht, als bange Klage, als das Sträuben vor dem Aufgeben des atomistischen Seins erschien, erscheint jetzt in der Form der Arroganz, der Fordrung und der Berechtigung. Dieser Klasse geht daher, wie Plutarch sie bestimmt, am meisten der Verstand aus. Die unterste Klasse macht keine Prätensionen, die zweite weint und will sich alles gefallen lassen, um das Atomistische zu retten, die dritte ist der Philister, der ausruft, mein Gott, das wäre aber noch schöner! So ein kluger, ehrlicher Kerl sollte zum Teufel müssen!

τί δῆτα τῶν ἀγαθῶν οἰόμεθα καὶ βεβιωκότων ὁσίως καὶ δικαίως, κακὸν μὲν οὐθὲν ἐκεῖ, τὰ δὲ κάλλιστα καὶ θειότατα προσδοκῶσι; πρῶτον μὲν γὰρ ἀθληταὶ στέφανον οὐκ ἀγωνιζόμενοι οὐ λαμβάνουσιν, ἀλλὰ ἀγωνισάμενοι καὶ νικήσαντες· οὕτως *ἡγούμενοι τοῖς ἀγαθοῖς τὰ νικητήρια τοῦ βίου μετὰ τὸν βίον ὑπάρχειν*, θαυμάσιον οἷον φρονοῦσι τῇ ἀρετῇ, πρὸς ἐκείνας τὰς ἐλπίδας ἐν αἷς ἐστι, καὶ τοὺς νῦν *ὑβρίζοντας ὑπὸ πλούτου καὶ δυνάμεως*, καὶ *καταγελῶντας ἀνοήτως τῶν κρειττόνων, ἐπιδεῖν ἀξίαν δίκην τίνοντας*. ἔπειτα τῆς ἀληθείας καὶ θέας τοῦ ὄντος οὐδεὶς ἐνταῦθα τῶν ἐρώντων ἐνέπλησεν ἑαυτὸν ἱκανῶς, ... οὕτω μέγα τι καὶ τέλεον ὄντως ἀγαθὸν ἡγοῦμαι τὴν τελευτὴν, ὡς βίον ἀληθῆ βιωσομένην ἐκεῖ τὴν ψυχὴν, οὐχ ὕπαρ ζῶσαν, ἀλλ' ὀνείρασιν ὅμοια πάσχουσαν. S. 1105 [C–D. c. 28].

Wem Ewigkeit ist wie Zeit
Und Zeit wie Ewigkeit,
Der ist befreit
Von allem Streit[18],

sagt Jacobus Bohemus.

„Deshalb nehmen sie [d. h. die Epikureer] mit dem Glauben an die Unsterblichkeit zugleich die süßesten und größten Hoffnungen der Menge hinweg." S. 1105.

Wenn also Plutarch sagt, daß Epikur mit der Unsterblichkeit die süßesten Hoffnungen der Menge hinwegnimmt, so hätte er viel richtiger gesagt, was er anders meinend sagt,

„[...] er hebt sie [...] nicht auf, sondern liefert [...] gleichsam die Erklärung". [S. 1105.]

Epikur hebt diese Ansicht nicht auf, er erklärt sie, er bringt sie auf ihren begriffsmäßigen Ausdruck.

Wir kommen jetzt zu der Klasse der ἐπιεικῶν und νοῦν ἐχόντων[1]: Es versteht sich, daß durchaus nicht über das Frühere hinausgegangen wird, sondern was zuerst als tierische Furcht, dann als menschliche Furcht, als bange Klage, als das Sträuben vor dem Aufgeben des atomistischen Seins erschien, erscheint jetzt in der Form der Arroganz, der Fordrung und der Berechtigung. Dieser Klasse geht daher, wie Plutarch sie bestimmt, am meisten der Verstand aus. Die unterste Klasse macht keine Prätensionen, die zweite weint und will sich alles gefallen lassen, um das Atomistische zu retten, die dritte ist der Philister, der ausruft, mein Gott, das wäre aber noch schöner! So ein kluger, ehrlicher Kerl sollte zum Teufel müssen!

„Was also glauben wir wohl von den Hoffnungen der Guten, die fromm und rechtschaffen gelebt haben und die im Jenseits kein Übel, sondern die schönsten und göttlichsten Gaben erwarten? Denn erstens, wie Athleten einen Kranz nicht bekommen, ohne gekämpft zu haben, sondern wenn sie gekämpft und gesiegt haben, so ist es bewundernswert, wie *die, die glauben, daß den Guten der Siegespreis des Lebens erst nach dem Leben zuteil werde,* auf die Tugend bedacht sind; zu diesen Hoffnungen gehört es auch, diejenigen, die hier *infolge von Reichtum und Macht übermütig sind* und die *Bessern in ihrem Wahn auslachen, die verdiente Strafe erleiden zu sehen*. Ferner hat hier noch keiner von denen, die nach der Wahrheit und dem Anblick des Seienden verlangen, volle Befriedigung finden können. .... . So halte ich den Tod für ein großes und vollkommenes Gut, da die Seele erst dort ihr wahres Leben leben wird, während sie [hier] nicht wirklich lebt, sondern sich wie im Traum befindet." S. 1105.

[1] (epieikọn und noūn echontọn) Anständigen und Vernünftigen

Also diese guten und klugen Männer erwarten den Lohn des Lebens nach dem Leben, allein wie unkonsequent ist es in diesem Fall, wieder als Lohn das Leben zu erwarten, da ihnen doch der Lohn des Lebens ein qualitativ vom Leben Unterschiednes ist. Dieser qualitative Unterschied wird wieder in eine Fiktion eingekleidet, das Leben wird in keine höhre Sphäre aufgehoben, sondern an einen andern Ort getragen. Sie stellen sich also nur, als verachteten sie das Leben, es ist ihnen um nichts Beßres zu tun, sie kleiden nur ihre Hoffnung in eine Fordrung ein.

Sie verachten das Leben, aber ihre atomistische Existenz ist das Gute in demselben, und die Ewigkeit ihrer Atomistik, die das Gute ist, begehren sie. Wenn ihnen das ganze Leben als Schattenbild, als ein Schlechtes vorkam, woher haben sie das Bewußtsein, gut zu sein? Bloß in dem Wissen von sich als dem atomistischen Sein, und Plutarch geht so weit, daß sie nicht zufrieden sind mit diesem Bewußtsein, daß, weil der empirisch einzelne nur ist, insofern er von einem andern gesehn wird, diese guten Männer sich nun freuen, daß nach dem Tode diejenigen, die sie bis dato verachtet haben, nun wirklich sie sehn als die Guten und anerkennen müssen und gestraft werden, weil sie sie nicht für das Gute halten. Welche Forderung! Die Schlechten sollen sie anerkennen im Leben als die Guten, und sie erkennen selbst die allgemeinen Mächte des Lebens nicht als das Gute an! Ist das nicht den Stolz des Atoms auf die höchste Spitze geschraubt?

Ist es da nicht mit dürren Worten gesagt, wie übermütig und dünkelhaft das Ewige und wie ewig das trockne Fürsichsein ohne allen Inhalt gemacht wird! Es hilft nichts, dies unter Floskeln zu verbergen, zu sagen, daß keiner hier seine Wißbegierde befriedigen kann.

Diese Forderung drückt weiter nichts aus, als daß das Allgemeine in der Form der Einzelnheit, als Bewußtsein sein müsse, und diese Forderung erfüllt das Allgemeine ewig. Insofern aber wieder verlangt wird, daß es in diesem empirischen ausschließenden Fürsichsein vorhanden sei, so heißt das nichts, als daß es nicht um das Allgemeine, sondern um das Atom zu tun ist.

Wir sehn also, wie Plutarch in seiner Polemik gegen Epikur Schritt vor Schritt dem Epikur sich in die Arme wirft, nur daß dieser einfach, abstrakt, wahr und dürr die Konsequenzen entwickelt und weiß, was er sagt, während Plutarch überall etwas andres sagt, als er zu sagen meint, aber im Grund auch etwas andres meint, als er sagt.

Das ist überhaupt das Verhältnis des gewöhnlichen Bewußtseins zum philosophischen.

Also diese guten und klugen Männer erwarten den Lohn des Lebens nach dem Leben, allein wie unkonsequent ist es in diesem Fall, wieder als Lohn das Leben zu erwarten, da ihnen doch der Lohn des Lebens ein qualitativ vom Leben Unterschiednes ist. Dieser qualitative Unterschied wird wieder in eine Fiktion eingekleidet, das Leben wird in keine höhre Sphäre aufgehoben, sondern an einen andern Ort getragen. Sie stellen sich also nur, als verachteten sie das Leben, es ist ihnen um nichts Beßres zu tun, sie kleiden nur ihre Hoffnung in eine Fordrung ein.

Sie verachten das Leben, aber ihre atomistische Existenz ist das Gute in demselben, und die Ewigkeit ihrer Atomistik, die das Gute ist, begehren sie. Wenn ihnen das ganze Leben als Schattenbild, als ein Schlechtes vorkam, woher haben sie das Bewußtsein, gut zu sein? Bloß in dem Wissen von sich als dem atomistischen Sein, und Plutarch geht so weit, daß sie nicht zufrieden sind mit diesem Bewußtsein, daß, weil der empirisch einzelne nur ist, insofern er von einem andern gesehn wird, diese guten Männer sich nun freuen, daß nach dem Tode diejenigen, die sie bis dato verachtet haben, nun wirklich sie sehn als die Guten und anerkennen müssen und gestraft werden, weil sie sie nicht für das Gute halten. Welche Forderung! Die Schlechten sollen sie anerkennen im Leben als die Guten, und sie erkennen selbst die allgemeinen Mächte des Lebens nicht als das Gute an! Ist das nicht den Stolz des Atoms auf die höchste Spitze geschraubt?

Ist es da nicht mit dürren Worten gesagt, wie übermütig und dünkelhaft das Ewige und wie ewig das trockne Fürsichsein ohne allen Inhalt gemacht wird! Es hilft nichts, dies unter Floskeln zu verbergen, zu sagen, daß keiner hier seine Wißbegierde befriedigen kann.

Diese Forderung drückt weiter nichts aus, als daß das Allgemeine in der Form der Einzelnheit, als Bewußtsein sein müsse, und diese Forderung erfüllt das Allgemeine ewig. Insofern aber wieder verlangt wird, daß es in diesem empirischen ausschließenden Fürsichsein vorhanden sei, so heißt das nichts, als daß es nicht um das Allgemeine, sondern um das Atom zu tun ist.

Wir sehn also, wie Plutarch in seiner Polemik gegen Epikur Schritt vor Schritt dem Epikur sich in die Arme wirft, nur daß dieser einfach, abstrakt, wahr und dürr die Konsequenzen entwickelt und weiß, was er sagt, während Plutarch überall etwas andres sagt, als er zu sagen meint, aber im Grund auch etwas andres meint, als er sagt.

Das ist überhaupt das Verhältnis des gewöhnlichen Bewußtseins zum philosophischen.

[III.] 2. *Plutarchi Colotes. ex editione Xylandri*

Κολώτης, ὃν Ἐπίκουρος εἰώθει Κολωτάραν ὑποκορίζεσθαι καὶ Κολωτάριον, ὦ Σατορνῖνε, βιβλίον ἐξέδωκεν, ἐπιγράψας περὶ τοῦ ὅτι κατὰ τὰ τῶν ἄλλων φιλοσόφων δόγματα οὐδὲ ζῆν ἐστιν. S. 1107 [D. c. 1].

Hat im vorigen Dialog Plutarch dem Epikur nachzuweisen gesucht, quod non beate vivi possit nach seiner Philosophie, so sucht er jetzt die δόγματα der übrigen Philosophen gegen diesen Vorwurf von seiten der Epikureer zu rechtfertigen. Wir werden sehn, ob diese Aufgabe ihm besser gelingt als die vorige, deren Polemik eigentlich ein Panegyrikos auf Epikur genannt werden kann. Wichtig ist dieser Dialog für das Verhältnis des Epikur zu den andern Philosophen. Es ist ein guter Witz des Kolotes, wenn er dem Sokrates statt Brot Heu anbietet und ihn fragt, warum er die Speise nicht ins Ohr, sondern in den Mund steckt. Sokrates trieb sich in ganz Kleinem herum, eine notwendige Folge seiner geschichtlichen Stellung.

[...] Λεοντεὺς ..... *τιμᾶσθαι* [...] φησὶ τὸν *Δημόκριτον ὑπὸ Ἐπικούρου*, διὰ τὸ πρότερον ἅψασθαι τῆς ὀρθῆς *γνώσεως* ... διὰ τὸ *περιπεσεῖν* αὐτὸν πρότερον *ταῖς ἀρχαῖς περὶ φύσεως*. S. 1108 [E. c. 3].

ὁ δὴ λέγων ἐξηπατῆσθαι τοὺς πολλούς, τὸ θερμαῖνον, θερμαντικόν, ἢ τὸ ψῦχον ψυκτικὸν ὑπολαμβάνοντας, εἰ μὴ νομίζοι τὸ μὴ μᾶλλον εἶναι τοῖον ἢ τοῖον ἕκαστον ἀκολουθεῖν οἷς εἴρηκεν [,αὐτὸς ἐξηπάτηται]. S. 1110 [A–B. c. 6].

Plutarch fühlt überall ein Jucken, wo die philosophische Konsequenz des Epikur hervorbricht. Der Philister meint, wenn einer bestreite, daß das Kalte nicht kalt, das Warme nicht warm sei, je nachdem es die Menge nach ihrem Sensorium beurteilt, so täusche er sich selbst, wenn er nicht behaupte, es sei weder das eine noch das andre. Der Mann sieht nicht ein, daß damit der Unterschied bloß aus der Sache in das Bewußtsein geschoben ist. Will man diese Dialektik der sinnlichen Gewißheit in ihr selbst lösen, so muß es heißen, die Eigenschaft sei in dem Zusammen, in der Beziehung des sinnlichen Wissens auf das Sinnliche, also, da diese Beziehung eine unmittelbar verschiedene ist, unmittelbar verschieden. Es wird damit weder in die Sache noch in das Wissen der Fehler geschoben, sondern das Ganze der sinnlichen Gewißheit wird als dieser schwankende Prozeß betrachtet. Wer nicht die dialektische Macht hat, diese Sphäre total zu negieren, wer sie stehnlassen will, der muß auch mit der Wahrheit zufrieden sein, wie sie sich innerhalb ihrer vorfindet. Plutarch ist zu dem einen zu impotent, zu dem andern ein zu ehrlicher, kluger Herr.

[III.] 2. *Plutarch. Kolotes. Ausgabe von Xylander*

„Kolotes, den Epikur seinen lieben kleinen Kolotes zu nennen pflegte, mein Saturninus, hat ein Buch veröffentlicht mit dem Titel ‚Nachweis, daß man nach den Lehrsätzen der andern Philosophen nicht leben kann'." S. 1107.

Hat im vorigen Dialog Plutarch dem Epikur nachzuweisen gesucht, quod non beate vivi possit[1] nach seiner Philosophie, so sucht er jetzt die δόγματα[2] der übrigen Philosophen gegen diesen Vorwurf von seiten der Epikureer zu rechtfertigen. Wir werden sehn, ob diese Aufgabe ihm besser gelingt als die vorige, deren Polemik eigentlich ein Panegyrikos auf Epikur genannt werden kann. Wichtig ist dieser Dialog für das Verhältnis des Epikur zu den andern Philosophen. Es ist ein guter Witz des Kolotes, wenn er dem Sokrates statt Brot Heu anbietet und ihn fragt, warum er die Speise nicht ins Ohr, sondern in den Mund steckt. Sokrates trieb sich in ganz Kleinem herum, eine notwendige Folge seiner geschichtlichen Stellung.

„[...] Leonteus ..... behauptet [...], *Demokrit werde von Epikur geehrt*, weil er früher zur wahren *Lehre* sich bekannt ... weil er früher *die Prinzipien der Natur entdeckt habe*." S. 1108.

„Wer also behauptet, die Menge täusche sich, indem sie annehme, das Warme sei warm oder das Kalte kalt, [der täuscht sich selbst,] wenn er nicht glaubt, daß aus dem, was er behauptet, folgt, nichts sei mehr so als so beschaffen." S. 1110.

Plutarch fühlt überall ein Jucken, wo die philosophische Konsequenz des Epikur hervorbricht. Der Philister meint, wenn einer bestreite, daß das Kalte nicht kalt, das Warme nicht warm sei, je nachdem es die Menge nach ihrem Sensorium beurteilt, so täusche er sich selbst, wenn er nicht behaupte, es sei weder das eine noch das andre. Der Mann sieht nicht ein, daß damit der Unterschied bloß aus der Sache in das Bewußtsein geschoben ist. Will man diese Dialektik der sinnlichen Gewißheit in ihr selbst lösen, so muß es heißen, die Eigenschaft sei in dem Zusammen, in der Beziehung des sinnlichen Wissens auf das Sinnliche, also, da diese Beziehung eine unmittelbar verschiedene ist, unmittelbar verschieden. Es wird damit weder in die Sache noch in das Wissen der Fehler geschoben, sondern das Ganze der sinnlichen Gewißheit wird als dieser schwankende Prozeß betrachtet. Wer nicht die dialektische Macht hat, diese Sphäre total zu negieren, wer sie stehnlassen will, der muß auch mit der Wahrheit zufrieden sein, wie sie sich innerhalb ihrer vorfindet. Plutarch ist zu dem einen zu impotent, zu dem andern ein zu ehrlicher, kluger Herr.

[1] daß man nicht glücklich leben kann – [2] (dogmata) Lehrsätze, Lehren

ὥστε κατὰ πάσης ποιότητος ἀληθῶς, τὸ μὴ μᾶλλον εἶναι, ἢ μὴ εἶναι, κατηγορεῖσθαι. τοῖς γὰρ οὕτω πάσχουσιν ἔσται τοιοῦτον, οὐκ ἔσται δὲ τοῖς μὴ πάσχουσι. S. 1110 [D. c. 7].

Also, sagt Plutarch, müßte man von jeder Eigenschaft sagen, daß sie nicht mehr ist als nicht ist; denn dies ändert sich, je nachdem einer affiziert wird. Allein seine Frage zeigt schon, daß er die Sache nicht versteht. Er spricht von einem festen Sein oder Nichtsein als Prädikat. Aber das Sein des Sinnlichen ist vielmehr, kein solches Prädikat zu sein, kein festes Sein oder Nichtsein. Wenn ich diese so trenne, so trenne ich grade, was in der Sinnlichkeit nicht getrennt ist. Das gewöhnliche Denken hat immer abstrakte Prädikate fertig, die es trennt von dem Subjekt. Alle Philosophen haben die Prädikate selbst zu Subjekten gemacht.

a) Epikur und Demokrit

τὸ *γὰρ νόμῳ χροιὴν εἶναι*, καὶ νόμῳ γλυκὺ, καὶ νόμῳ σύγκρισιν[1] *τὰς ἀτόμους εἰρημένον φησὶν* ὑπὸ Δημοκρίτου *ταῖς αἰσθήσεσι*, καὶ τὸν ἐμμένοντα τῷ λόγῳ [τούτῳ] καὶ χρώμενον οὐδ' ἂν *αὐτὸν ὡς*[1] *ἔστιν ἢ ζῇ διανοηθῆναι, πρὸς τοῦτον ἀντειπεῖν* μὲν οὐδὲν ἔχω τὸν λόγον, εἰπεῖν δὲ ὅτι *ταῦτα τοῦ ᾿Επικούρου δογμάτων οὕτως ἀχώριστά* ἐστιν ὡς τὸ σχῆμα καὶ τὸ βάρος αὐτοὶ τῆς ἀτόμου λέγουσι. τί *γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους τὸ πλῆθος, ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δὲ ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας*· ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις, ἢ συμπέσωσιν, ἢ περιπλακῶσι *φαίνεσθαι τῶν ἀθροιζομένων τὸ μὲν, ὕδωρ*, τὸ δὲ, πῦρ, τὸ δὲ, φυτὸν, *τὸ δὲ, ἄνθρωπον. εἶναι δὲ πάντας τοὺς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηδέν*. ἐκ μὲν γὰρ *τοῦ μὴ ὄντος* οὐκ *εἶναι γένεσιν*, ἐκ δὲ *τῶν ὄντων μηδὲν ἂν γενέσθαι*, τῷ μήτε πάσχειν μήτε μεταβάλλειν τὰς ἀτόμους ὑπὸ στεῤῥότητος. *ὅθεν οὔτε χρόαν* ἐξ ἀχρώστων, οὔτε φύσιν ἢ ψυχὴν ἐξ *ἀποίων . . . ὑπάρχειν. ἐγκλητέος οὖν ὁ Δημόκριτος, οὐχὶ τὰ συμβαίνοντα ταῖς ἀρχαῖς ὁμολογῶν*, ἀλλὰ *λαμβάνων ἀρχὰς αἷς ταῦτα συμβέβηκεν*. ἔδει γὰρ *ἀμετάβλητα μὴ θέσθαι τὰ πρῶτα*, θέμενον δὲ, μὴ *συνορᾶν ὅτι ποιότητος οἴχεται πάσης γένεσις. ἀρνεῖσθαι* δὲ συνορῶντα τὴν ἀτοπίαν, ἀναισχυντότατα ὁ *᾿Επίκουρός φησιν, ἀρχὰς μὲν ὑποτίθεσθαι τὰς αὐτὰς, οὐ λέγειν δὲ νόμῳ χροιὴν . . . καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας. εἰ μὲν* οὖν *τὸ οὐ λέγειν τοιοῦτόν ἐστιν*, οὐχ *ὁμολογεῖ τῶν εἰθισμένων τί ποιεῖ*. καὶ γὰρ τὴν *πρόνοιαν ἀναιρῶν, εὐσέβειαν ἀπολιπεῖν λέγει*· καὶ τῆς *ἡδονῆς ἕνεκα τὴν φιλίαν αἱρούμενος*, ὑπὲρ *τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι*· καὶ τὸ μὲν *πᾶν ἄπειρον ὑποτίθεσθαι*, τὸ δὲ *ἄνω καὶ κάτω μὴ ἀναιρεῖν*. .... [S. 1110 E–1111 B. c. 8.]

[1] An dieser Stelle eine Lücke im Text der Xylander-Ausgabe

„So könnte man von jeder Eigenschaft in der Tat sagen, daß sie nicht mehr ist als nicht ist. Denn für den, der von ihr affiziert wird, ist sie, für den aber, der nicht affiziert wird, ist sie nicht." S. 1110.

Also, sagt Plutarch, müßte man von jeder Eigenschaft sagen, daß sie nicht mehr ist als nicht ist; denn dies ändert sich, je nachdem einer affiziert wird. Allein seine Frage zeigt schon, daß er die Sache nicht versteht. Er spricht von einem festen Sein oder Nichtsein als Prädikat. Aber das Sein des Sinnlichen ist vielmehr, kein solches Prädikat zu sein, kein festes Sein oder Nichtsein. Wenn ich diese so trenne, so trenne ich grade, was in der Sinnlichkeit nicht getrennt ist. Das gewöhnliche Denken hat immer abstrakte Prädikate fertig, die es trennt von dem Subjekt. Alle Philosophen haben die Prädikate selbst zu Subjekten gemacht.

a) Epikur und Demokrit

„Denn was Demokrit *gesagt habe, nur der Meinung nach sei Farbe,* der Meinung nach Süßes, der Meinung nach Zusammensetzung [in Wirklichkeit aber nur das Leere und] *die Atome, sagt er* [d. h. Kolotes], [widerspreche] *den sinnlichen Wahrnehmungen,* und wer auf [diesem] Satz bestehe und ihn anwende, *sei nicht zu der Überlegung fähig, ob er* [tot] *sei oder lebe. Gegen diesen* Satz habe ich zwar nichts *einzuwenden,* muß aber sagen, daß *dies mit den Lehren des Epikur* ebenso *untrennbar verbunden* ist wie nach ihrer eignen Aussage die Gestalt und die Schwere mit dem Atom. Was *sagt denn Demokrit? Substanzen, unendlich an Zahl, unteilbar und unterschiedlich, dazu ohne Qualität und Empfindung, schwirren im leeren Raum zerstreut umher;* wenn sie sich aber einander nähern oder zusammentreffen oder sich verketten, so *erscheine von dem, was sich dann bilde, das eine als Wasser,* das andere als Feuer, das dritte als Pflanze, *das vierte als Mensch. Es seien aber alles Atome, die von ihm Ideen genannt werden, und nichts anderes.* Denn aus *dem Nichtseienden gebe es kein Entstehen,* aus *dem Seienden* aber *gehe nichts hervor,* weil die Atome infolge ihrer Festigkeit weder affiziert noch verändert werden. *Daher entstehe weder Farbe* aus Farblosem, noch Natur oder Seele aus *Qualitätslosem... Demokrit ist daher zu tadeln, nicht weil er die Folgerungen aus seinen Prinzipien gutheißt,* sondern *weil er Prinzipien aufstellt, die solche Folgerungen haben.* Denn er durfte *die Grundprinzipien nicht als unveränderlich annehmen,* nachdem er diese Annahme aber gemacht hatte, durfte er nicht *bemerken, daß dadurch die Entstehung jeder Eigenschaft unmöglich wird,* und *leugnen,* obwohl er die Unmöglichkeit bemerkt hatte. Ganz unvernünftig aber *sagt Epikur, er lege zwar die gleichen Prinzipien zugrunde, sage aber nicht, daß es Farbe ... und die andern Qualitäten der Meinung nach gebe. Wenn es* nun *mit dem Nicht-sagen so ist, gesteht er* dann nicht, *daß er etwas tut, was er schon gewöhnt ist?* Denn er *hebt die Vorsehung auf* und *sagt dabei, er lasse die Frömmigkeit bestehen;* und *er hält* des *Vergnügens wegen die Freundschaft für erstrebenswert* und sagt, ‚er wolle wegen *der Freunde die größten Schmerzen auf sich nehmen*'; und *er nimmt* zwar das *All als unendlich an, hebt* aber *oben und unten nicht auf."* .... [S. 1110–1111.]

τί οὖν οὐχὶ καὶ Πλάτωνι συνέβαινε καὶ Ἀριστοτέλει καὶ Ξενοκράτει, χρυσὸν ἐκ μὴ χρυσοῦ ... *καὶ τἄλλα γεννᾷν ἐκ τεσσάρων* ἁπλῶν καὶ πρώτων ἁπάντων; ... *ἀλλ' ἐκείνοις μὲν εὐθύς τε συνίασιν αἱ ἀρχαὶ πρὸς τὴν ἑκάστου γένεσιν, ὥσπερ συμβολὰς μεγάλας φέρουσαι τὰς ἐν αὑταῖς ποιότητας, καὶ ὅταν συνέλθωσιν εἰς αὐτὸ καὶ* συμπέσωσι ξηροῖς ὑγρὰ, καί ψυχρὰ θερμοῖς etc. ... *σώματα κινούμενα παθητικοῖς ἀπ' ἀλλήλων, καὶ μεταβάλλοντα δι' ὅλων, ἑτέραν ἀφ' ἑτέρας κράσεως συναποτίκτει* γένεσιν. *ἡ δὲ ἄτομος, αὔτη τε καθ' ἑαυτὴν ἔρημός ἐστι καὶ γυμνὴ πάσης γονίμου δυνάμεως,* καὶ πρὸς *ἄλλον προςπεσοῦσα, βρασμὸν ὑπὸ σκληρότητος καὶ ἀντιτυπίας, ἄλλο δὲ οὐδὲν ἔσχεν οὐδὲ ἐποίησε πάθος, ἀλλὰ παίονται καὶ παίουσι τὸν ἅπαντα χρόνον, οὐχ ὅπως ζῶον ἢ ψυχὴν ἢ φύσιν, ἀλλ' οὐδὲ πλῆθος ἐξ ἑαυτῶν κοινὸν, οὐδὲ σωρὸν ἕνα παλλομένων ἀεὶ καὶ διϊσταμένων δυνάμεναι παρασχεῖν.* S. 1111 [D–F. c. 9].

b) Epikur und Empedokles

ὁ δὲ Κολώτης ... *πάλιν ἐξάπτεται* τοῦ *Ἐμπεδοκλέους* τοῦ πνέοντος,

"Ἄλλο δέ σοι ἐρέω· φύσις οὐδενός ἐστιν ἑκάστου
Θνητῶν, οὐδέ τις οὐλομένη θανάτοιο γενέθλη,
Ἀλλὰ μόνον μίξις τε διάλλαξίς τε μιγέντων
Ἐστί, φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισι. S. 1111 [F. c. 10].

ταῦτα ἐγὼ μὲν οὐχ ὁρῶ καθ' ὅτι πρὸς τὸ ζῆν ὑπεναντιοῦται *τοῖς ὑπολαμβάνουσι μήτε γένεσιν τοῦ μὴ ὄντος εἶναι, μήτε φθορὰν τοῦ ὄντος, ἀλλ' ὄντων τινῶν συνόδων πρὸς ἄλληλα, τὴν γένεσιν, διαλύσει δὲ ἀπ' ἀλλήλων, τὸν θάνατον ἐπονομάζεσθαι.* ὅτι γὰρ ἀντὶ τῆς γενέσεως εἴρηκε τὴν φύσιν, ἀντιθεὶς τὸν θάνατον αὐτῇ, δεδήλωκεν ὁ Ἐμπεδοκλῆς. εἰ δὲ οἱ μίξει τὰς γενέσεις τιθέμενοι, τὰς δὲ φθορὰς, διαλύσει, οὐ ζῶσιν, οὐδὲ δύνανται ζῆν, τί ποιοῦσιν ἕτερον οὗτοι; καίτοι ὁ μὲν Ἐμπεδοκλῆς *τὰ στοιχεῖα κολλῶν καὶ συναρμόττων θερμότησι* καὶ μαλακότησι etc. *μίξιν αὐτοῖς καὶ συμφυΐαν ἑνωτικὴν ἁμωςγέπως ἐνδίδωσιν* · *οἱ δὲ τὰς ἀτρέπτους καὶ ἀσυμπαθεῖς ἀτόμους εἰς τὸ αὐτὸ συνελαύνοντες, ἐξ αὐτῶν* μὲν *οὐδέν, αὐτῶν δὲ πολλὰς ποιοῦσι καὶ συνεχεῖς πληγάς.* ἡ γὰρ περιπλοκὴ κωλύουσα τὴν διάλυσιν, μᾶλλον ἐπιτείνει τὴν σύγκρουσιν, ὥστε μηδὲ μίξιν εἶναι, μηδὲ κόλλησιν, *ἀλλὰ ταραχὴν καὶ μάχην,* καθ' αὐτοὺς λεγομένην γένεσιν. ... ὥςτε μηδὲν ἐξ αὐτῶν ἀποτελεῖσθαι μὴ δι' ἄψυχον. αἴσθησις δὲ καὶ ψυχὴ καὶ νοῦς καὶ φρόνησις οὐδὲ βουλομένοις ἐπίνοιαν δίδωσιν ὡς γένοιτ' ἂν ἐν κενῷ καὶ ἀτόμοις· ὧν *οὔτε καθ' ἑαυτὰ ποιότης ἐστὶν,* οὔτε πάθος, ἢ μεταβολὴ συνελθόντων· ἀλλ' οὐδὲ συνέλευσις, ἢ σύγκρασις, ποιοῦσα καὶ μίξιν καὶ συμφυΐαν, ἀλλὰ πληγὰς καὶ ἀποδόσεις. *ὥστε τοῖς τοιούτων δόγμασι τὸ ζῆν ἀναιρεῖται, καὶ τὸ ζῶον εἶναι,* κενὰς καὶ ἀπαθεῖς καὶ ἀθέους, ἔτι δὲ ἀμίκτους καὶ ἀσυγκράτους ἀρχὰς ὑποτιθεμένοις. πῶς οὖν ἀπολεί-

„Was *denn? Erging es so nicht auch Plato, Aristoteles und Xenokrates, daß sie Gold* aus keinem *Gold ... und alles andere* aus *vier einfachen* und ursprünglichen Körpern *entstehen lassen? ... Aber bei ihnen vereinigen sich die Prinzipien gleich von Anfang an zur Entstehung eines jeden Dings* und *bringen die in ihnen steckenden Eigenschaften als gewichtige Gaben mit*, und *wenn sie sich vereinigt haben und* mit Trockenem Nasses und Kaltes mit Warmem etc. ... *zusammengekommen ist, Körper, die gegenseitig aufeinander einwirken* und *sich völlig verändern*, so *erzeugen sie bei einer anderen Mischung auch ein anderes* Produkt. *Das Atom aber ist sowohl selbst an sich alleinstehend als auch ohne alle Zeugungskraft*, und wenn es auf *ein anderes trifft, erfährt es durch seine Härte und seinen Rückstoß eine Erschütterung, aber es erfährt weder, noch übt es eine andere Einwirkung aus, sondern sie* [d.h. die Atome] *werden gestoßen und stoßen selbst alle Zeit, ohne daß sie ein Lebewesen oder eine Seele oder sonst ein natürliches Wesen oder auch nur aus sich eine gemeinsame Masse oder einen einzigen Haufen bei ihrem ständigen Zusammenprallen* und *wieder Auseinandergehen hervorzubringen vermögen.*" S. 1111.

b) Epikur und Empedokles

„Kolotes aber greift ... wieder den *Empedokles* an, der schreibt:

> ‚Noch eins sage ich dir: kein Werden der sterblichen Wesen
> Gibt es, es gibt auch keine Zerstörung der Dinge im Tode;
> Sondern Mischung allein und Trennung des Vorhergemischten
> Ist, was unter dem Namen Natur die Menschen begreifen.'" S. 1111.

„Ich jedenfalls sehe nicht ein, inwiefern dies dem Leben widerspricht, *wenn man annimmt, daß weder ein Werden des Nichtseienden möglich ist, noch eine Vernichtung des Seienden, sondern die Verbindung von seienden Dingen miteinander Werden, deren Trennung voneinander aber Tod genannt werde.* Denn daß er das Wort Physis für Werden verwendet, hat Empedokles dadurch deutlich gemacht, daß er ihm das Wort Tod gegenüberstellt. Wenn aber die, die das Werden als eine Mischung, die Vernichtung aber als eine Auflösung betrachten, nicht leben und nicht leben können, was tun denn diese [d.h. die Epikureer] andres? Empedokles nun aber, der *durch Wärme*, Weichheit etc. *die Elemente aneinanderleimt und zusammenfügt, gesteht ihnen immerhin noch* eine Mischung *und enge Vereinigung zu;* diese [d.h. die Epikureer] *aber, die die unveränderlichen und kommunikationslosen Atome an eine Stelle zusammentreiben, machen aus ihnen nichts, verursachen dafür aber viele und unausgesetzte Stöße der Atome.* Denn eine Verkettung, die die Auflösung verhindern soll, verstärkt eher den Zusammenstoß, so daß weder Mischung sei, noch feste Verbindung, *sondern Verwirrung und Kampf*, was sie selbst Werden nennen. ... so daß von ihnen nichts zustande gebracht werden könne, auch nicht ein unbelebtes Wesen. Wie aber sinnliche Wahrnehmung, Seele, Vernunft und Einsicht im Leeren und in den Atomen entstehen sollen, läßt sich beim besten Willen nicht begreifen; ihnen *ist weder an sich eine Qualität eigen*, noch erfahren sie eine Einwirkung oder Veränderung, wenn sie zusammentreffen; vielmehr bewirkt ein Zusammentreffen oder eine Verschmelzung weder Mischung noch Vereinigung,

πουσι φύσιν καὶ ψυχὴν καὶ ζῷον; ὡς ὅρκον, ὡς εὐχὴν, ὡς θυσίαν, ὡς προςκύνησιν, *ῥῆμά τι καὶ λόγῳ, καὶ τῷ φάναι καὶ προςποιεῖσθαι καὶ ὀνομάζειν, ἃ ταῖς ἀρχαῖς καὶ τοῖς δόγμασιν ἀναιροῦσιν. ὧδε δὴ τὸ πεφυκὸς αὐτὸ φύσιν, καὶ τὸ γεγονὸς γένεσιν ὀνομάζουσιν,* ὥσπερ οἱ ξυλίαν τὰ ξύλα, καὶ συμφωνίαν καλοῦντες ἐκφορικῶς τὰ συμφωνοῦντα. S.[1111 F–]1112 [D. c. 10–11].

τί κόπτομεν, (φησὶν Colotes scilicet adversus Empedoclem) ἡμᾶς αὐτούς, σπουδάζοντες ὑπὲρ ἡμῶν αὐτῶν, καὶ ὀρεγόμενοι τινῶν πραγμάτων, καὶ φυλαττόμενοι τινα πράγματα; οὔτε γὰρ ἡμεῖς ἐσμὲν, οὔτε ἄλλοις χρώμενοι ζῶμεν. ἀλλὰ θάῤῥει (φαίη τις ἂν) ὦ φίλον Κολωτάριον οὐδείς σε κωλύει σπουδάζειν ὑπὲρ σεαυτοῦ, διδάσκων ὅτι Κολώτου φύσις αὐτὸς ὁ Κολώτης ἐστὶν, ἄλλο δὲ οὐθέν, οὐδὲ χρῆσθαι τοῖς πράγμασιν, (τὰ δὲ πράγματα ὑμῖν ἡδοναί εἰσιν) ὑποδεικνύων ὡς οὐκ ἔστιν ἀμήτων φύσις, οὐδὲ ὀσμῶν οὐδὲ πλησιάσεως· ἄμητες δέ εἰσι καὶ μύρα καὶ γυναῖκες. οὐδὲ γὰρ ὁ γραμματικὸς λέγων τὸ βίην Ἡρακλείην αὐτὸν εἶναι τὸν Ἡρακλέα,[1] οὐδὲ οἱ τὰς συμφωνίας καὶ τὰς δοκήσεις ἐκφορὰς μόνον εἶναι φάσκοντες, οὐχὶ καὶ φθόγγους καὶ δοκοὺς ὑπάρχειν λέγουσιν [. . .].

Ἐπικούρου δὲ λέγοντος, Ἡ τῶν ὄντων φύσις, σώματά ἐστι καὶ τύπος, πότερον οὕτως ἀκούομεν, ὡς ἄλλο τι τὴν φύσιν παρὰ τὰ ὄντα βουλομένου λέγειν τὰ ὄντα δηλοῦντι, ἕτερον δὲ μηθέν; ὥσπερ ἀμέλει καὶ κενοῦ φύσιν, αὐτὸ τὸ κενὸν, καὶ νὴ Δία τὸ πᾶν παντὸς φύσιν ὀνομάζειν εἴωθε. S. 1112 [D–F. c. 11].

τί οὖν ἕτερον ὁ Ἐμπεδοκλῆς πεποίηκε, διδάξας ὅτι φύσις παρὰ τὸ φυόμενον οὐδέν ἐστιν, οὐδὲ θάνατος παρὰ τὸ θνῆσκον. S. 1112 [F. c. 11].

Empedokles wird angeführt:

Οἱ δ' ὅτε κατὰ φῶτα μίγεν φῶς αἰθέρι[2]
Ἢ κατὰ θηρῶν ἀγροτέρων γένος ἢ κατὰ θάμνων
Ἠὲ κατ' οἰωνῶν, τότε μὲν τὸν . . . .[1] γενέσθαι.
Εὖ τε δ' ἀποκριθῶσι, τὰ δ' αὖ δυςδαίμονα πότμον
Εἶναι καλέουσιν.

ὅμως δ' ἐπίφημι, καὶ αὐτὸς ὁ Κολώτης παραθέμενος οὐ συνεῖδεν ὅτι φῶτας μὲν καὶ θῆρας etc. ὁ Ἐμπεδοκλῆς οὐκ ἀνήρηκεν. ἅ γε φησὶ μιγνυμένων τῶν στοιχείων ἀποτελεῖσθαι, τοὺς δὲ τῇ συγκρίσει ταύτῃ καὶ διακρίσει φύσιν τινὰ καὶ πότμον δυςδαίμονα καὶ θάνατον ἀλοιτὴν ἐπικατηγοροῦντας, ᾗ σφάλλονται διδάξας, οὐκ ἀφείλετο τὸ χρῆσθαι ταῖς εἰθισμέναις φωναῖς περὶ αὐτῶν. [S. 1113 A–B. c. 11.]

[1] Textlücke – [2] Lücke in der Xylander-Ausgabe

sondern nur Stöße und Gegenstöße. *Daher wird durch derartige Lehren das Leben und die Existenz von Lebewesen unmöglich gemacht,* da sie Prinzipien zugrunde legen, die leer, ohne Empfindung, ohne Gott sind und sich außerdem nicht vermischen und verbinden. Inwiefern nun lassen sie Natur, Seele und Lebewesen bestehen? So wie Eid, wie Gebet, wie Opfer, wie Gottesverehrung *mit Worten und mit dem Mund, dem Schein, dem Vorgeben und dem Namen nach, während sie dies alles mit ihren Prinzipien und mit ihren Lehren abschaffen. So also nennen sie das natürlich Gewachsene selbst Natur und das Gewordene Werden,* so wie man gemeinhin das Hölzerne Holz und das Harmonierende Harmonie nennt." S.[1111–]1112.

„Was plagen wir uns (sagte Colotes scilicet adversus Empedoclem[1]), indem wir uns für uns selbst abmühen, gewisse Dinge erstreben und andere Dinge vermeiden? Denn wir sind weder selbst, noch leben wir im Umgang mit andern. Sei unbesorgt (könnte man sagen), mein lieber kleiner Kolotes, niemand hindert dich, für dich selbst zu sorgen, wenn er lehrt, daß die Natur des Kolotes nichts andres sei als Kolotes selbst, oder den Geschäften nachzugehen (die Geschäfte aber sind für euch die Vergnügungen), wenn er beweist, daß es keine Natur des Kuchens, der Gerüche, des Beischlafs gibt, dafür aber Kuchen, Salböl und Frauen. Denn weder der Grammatiker, der sagt, die herakleische Kraft sei Herakles selbst[, leugnet die Existenz des Herakles], noch sagen diejenigen, die behaupten, die Harmonien und die Verriegelungen seien nur Worte, daß es weder Töne noch Riegel gebe [...].

Wenn aber Epikur sagt: ‚Die Natur des Seienden besteht aus Körpern und Raum', haben wir das so zu verstehen, als wolle er sagen, die Natur sei etwas andres außer dem Seienden, oder er wolle zeigen, sie sei das Seiende und nichts andres? Wie er übrigens auch als Natur des Leeren das Leere selbst und, beim Zeus, das All als Natur des Alls zu bezeichnen pflegt." S. 1112.

„Was hat also Empedokles andres getan, wenn er gelehrt hat, daß die Natur von dem, was entsteht, nicht verschieden sei und auch nicht der Tod von dem, was stirbt." S. 1112.

Empedokles wird angeführt:

„‚Wenn durch Mischung ein Mensch an das Licht des Tages [hervortritt],
Oder auch eines der Tiere des Feldes, der grünen Gesträuche,
Oder des Vogelgeschlechts, so [nennt man] dieses Entstehung;
Werden sie wieder geschieden, von düst'rem Tod oder Verderben
Redet gewöhnlich man dann.'

Dennoch muß ich dazu sagen, auch Kolotes selbst, der diese Verse anführt, hat nicht gesehen, daß Empedokles Menschen und Tiere etc. nicht aufgehoben hat, wenn er sagt, sie entstünden aus einer Mischung der Elemente, und, wenn er zeigte, inwiefern die sich irren, die eine solche Vereinigung und Trennung etwa Natur, unseliges Geschick und grausigen Tod nennen, auch nicht den Gebrauch der hierfür üblichen Ausdrücke abschaffen wollte." [S. 1113.]

[1] Kolotes nämlich zu Empedokles

Νήπιοι. οὐ γάρ σφιν δολιχόφρονές εἰσι μέριμναι,
Οἳ δὴ γίνεσθαι πάρος οὐκ ἐὸν ἐλπίζουσιν,
Ἤτοι καταθνήσκειν τε καὶ ἐξόλλυσθαι πάντη.

ταῦτα γὰρ τὰ ἔπη μέγα βοῶντος ἐπὶ τοῖς ὦτα ἔχουσιν ὡς οὐκ ἀναιρεῖ γένεσιν, ἀλλὰ τὴν ἐκ μὴ ὄντος, οὐδὲ φθοράν, ἀλλὰ τὴν πάντη, τουτέστι τὴν εἰς τὸ μὴ ὂν ἀπολύουσαν. [S. 1113 C. c. 12.]

[...] Οὐκ ἂν ἀνὴρ τοιαῦτα σοφὸς φρεσὶ μαντεύσαιτο,
Ὡς ὄφρα μέν τε βιῶσι, τὸ δὴ βίοτον καλέουσι·
Τόφρα μὲν οὖν εἰσι καί σφι παρὰ δεινὰ καὶ ἐσθλά,
Πρὶν δὲ παγέντε βροτοὶ καὶ λυθέντος οὐδὲν ἄρ' εἰσί.

ταῦτα γὰρ οὐκ ἀρνουμένου μὴ εἶναι τοὺς γεγονότας καὶ ζῶντας, ἐστὶν, εἶναι δὲ μᾶλλον οἰομένου καὶ τοὺς μηδέπω γεγονότας, καὶ τοὺς ἤδη τεθνηκότας. [S. 1113 D. c. 12.]

[...] λέγει δὲ (Colotes nimirum) κατ' αὐτὸν οὐδὲν νοσήσειν ἡμᾶς, οὐδὲ τραυματισθήσεσθαι. καὶ πῶς ὁ πρὸ τοῦ βίου καὶ μετὰ τὸν βίον ἑκάστῳ λέγων παρεῖναι δεινὰ καὶ ἐσθλὰ περὶ τοὺς ζῶντας, οὐκ ἀπολείπει τὸ πάσχειν; τίσιν οὖν ἀληθῶς ἕπεται τὸ μὴ τραυματίζεσθαι, μηδὲ νοσεῖν, ὦ Κολῶτα; ὑμῖν τοῖς ἐξ ἀτόμου καὶ κενοῦ συμπεπηγόσιν, ὧν οὐδετέρῳ μέτεστιν αἰσθήσεως. καὶ οὐ τοῦτο δεινόν, ἀλλ' ὅτι μηδὲ ἡδονὴν τὸ ποιῆσον ὑμῖν ἐστι, τῆς μὲν ἀτόμου μὴ δεχομένης τὰ ποιητικά, τοῦ δὲ κενοῦ μὴ πάσχοντος ὑπ' αὐτῶν. S. 1113 [D–E. c. 12].

c) Epikur und Parmenides

[...] τὸ δὲ πᾶν ἓν εἰπών, οὐκ οἶδα ὅπως ζῆν ἡμᾶς κεκώλυκε. καὶ γὰρ Ἐπίκουρος ὅταν λέγῃ τὸ πᾶν ἄπειρον εἶναι καὶ ἀγέννητον καὶ ἄφθαρτον, καὶ μήτε αὐξόμενον, μήτε μειούμενον, ὡς περὶ ἑνός τινος διαλέγεται τοῦ παντός. ἐν ἀρχῇ δὲ τῆς πραγματείας ὑπειπὼν τὴν τῶν ὄντων φύσιν σώματα εἶναι καὶ κενόν, ὡς μιᾶς οὔσης, εἰς δύο πεποίηται τὴν διαίρεσιν, ὧν θάτερον ὄντως μὲν οὐθέν ἐστιν, ὀνομάζεται δὲ ὑφ' ὑμῶν ἀναφὲς καὶ κενὸν καὶ ἀσώματον. ὥστε καὶ ὑμῖν ἓν τὸ πᾶν ἐστιν. ... ὅρα μὲν οἵας ὑποτίθεσθε πρὸς γένεσιν ἀρχάς, ἀπειρίαν καὶ κενόν· ὧν τὸ μὲν, ἄπρακτον, ἀπαθὲς, ἀσώματον· ἡ δὲ, ἄτακτος, ἄλογος, ἀπερίληπτος, αὐτὴν ἀναλύουσα καὶ ταράττουσα, τῷ μὴ κρατεῖσθαι μηδὲ ὁρίζεσθαι διὰ πλῆθος. ἀλλ' ὅγε Παρμενίδης οὔτε πῦρ ἀνῄρηκεν, οὔτε ὕδωρ ... οὔτε πόλεις, (ὥς φησι Κολώτης) ἐν Εὐρώπῃ καὶ Ἀσίᾳ κατοικουμένας. ... ἐπεὶ δὲ καὶ πάντων καὶ Σωκράτους ἔτι πρότερος συνεῖδεν ὡς ἔχει τι δοξαστὸν ἡ φύσις, ἔχει δὲ καὶ νοητόν· [...]. [S. 1113 F–1114 A. B. C. c. 13.]

„‚Toren! sie quälen sich nicht mit Sorgen und Zweifelgedanken,
Bilden sich ein, daß das was niemals gewesen entstehe,
Oder daß etwas ersterbe und völlig in Nichts sich verliere.'

Denn dies sind die Worte eines Menschen, der denen, die Ohren haben zu hören, laut und vernehmlich zuruft, daß er nicht die Entstehung aufhebt, sondern die Entstehung aus dem Nichts, und nicht das Vergehen, sondern das totale Vergehen, das heißt die Auflösung in das Nichts. [S. 1113.]

„[...] ‚Niemals wird wohl ein Weiser auf solche Gedanken geraten,
Daß nur solange sie leben, nach dem was Leben genannt wird,
Wirklich die Menschen sind und Schlimmes und Gutes erfahren,
Eh sie geworden dagegen und wenn sie gegangen, ein Nichts sind.'

Denn das sagt nicht einer, der leugnet, daß die Geborenen und Lebenden existieren, sondern eher einer, der glaubt, daß auch die noch nicht Geborenen und die bereits Gestorbenen existieren." [S. 1113.]

„[...] er sagt aber (Colotes *nimirum*[1]), daß wir ihm [d.h. Empedokles] zufolge weder krank werden noch verwundet werden können. Und wie kann er, der sagt, daß jedem vor dem Leben und nach dem Leben Schlechtes und Gutes begegne, bei den Lebenden das Leiden nicht gelten lassen? Auf wen trifft es denn wirklich zu, daß er weder verwundet werden, noch krank werden kann, Kolotes? Auf euch, die ihr aus Atomen und Leerem zusammengesetzt seid, die beide der Empfindung nicht teilhaftig sind. Und nicht das ist schlimm, sondern daß es nichts gibt, was euch Lust verschaffen könnte, da das Atom das, was sie verschafft, nicht aufnimmt, das Leere aber sich davon nicht affizieren läßt." S. 1113.

c) Epikur und Parmenides

[...] „wie er aber durch die Aussage, das All sei ein Eines, uns zu leben unmöglich gemacht haben soll, sehe ich nicht ein. Denn auch Epikur spricht, wenn er sagt, das All sei unendlich, ungeworden und unzerstörbar und werde weder größer noch kleiner, vom All als von einem Einen. Da er aber am Anfang seiner Arbeit gesagt hat, die Natur des Seienden bestehe aus Körpern und dem Leeren, so hat er sie als ein Eines in zwei Teile geteilt, von denen der eine in Wirklichkeit nichts ist und von euch nicht anfaßbar, leer und unkörperlich genannt wird; also ist auch für euch das All ein Eines ... Sieh doch, welche Prinzipien ihr für das Werden voraussetzt, Unendlichkeit und Leere; davon ist diese inaktiv, empfindungslos und körperlos; jene aber ohne Ordnung, ohne Vernunft, nicht faßbar, sich selbst auflösend und verwirrend, weil sie wegen ihrer Menge weder bewältigt noch begrenzt werden kann. Parmenides jedenfalls hat weder Feuer noch Wasser aufgehoben ... noch bewohnte Städte in Europa und Asien (wie Kolotes sagt). ... Hat er doch früher als alle andern und sogar als Sokrates eingesehen, daß die Natur etwas Vorstellbares, aber auch etwas Gedachtes hat; [...]." [S. 1113 bis 1114.]

[1] nämlich Kolotes

[...] Ἔστι γὰρ (τὸ νοητὸν)

οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές, ἠδ' ἀγένητον,

ὡς αὐτὸς εἴρηκε, καὶ ὅμοιον ἑαυτῷ καὶ μόνιμον ἐν τῷ εἶναι ... [S. 1114 C–D. c. 13.]

[...] Κολώτης ... ἁπλῶς φησι πάντα ἀναιρεῖν τῷ ἓν ὂν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην. [S. 1114 D. c. 13.]

[... τὸ νοητόν, ...] ὂν μέν, ὡς ἀΐδιον καὶ ἄφθαρτον, ἓν δὲ ὁμοιότητι πρὸς αὑτό, καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφοράν, προςαγορεύσας ... εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην, τὸ αἰσθητόν [...]. [S. 1114 D. c. 13.]

Ἡ μὲν ἀληθείη εὐπειθέος ...

τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταυτὰ ἔχοντος ὡσαύτως ἁπτόμενον,

Ἠδὲ βροτῶν δόξας, αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής,

διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πράγμασι. S. 1114 [D–E. c. 13].

ἦν οὖν ὁ περὶ τοῦ ὄντος, ὡς ἓν εἴη, λόγος, οὐκ ἀναίρεσις τῶν πολλῶν καὶ αἰσθητῶν, ἀλλὰ δήλωσις αὐτῶν τῆς πρὸς τὸ νοητὸν διαφορᾶς [...]. S. 1114 [E–F. c. 13].

d) Epikur und Plato

Als ein Beweis des unphilosophischen Sinns des Plutarch kann z. B. folgende Stelle über den Aristoteles dienen:

τάς γε μὴν ἰδέας περὶ ὧν ἐγκαλεῖ τῷ Πλάτωνι (sc. Colotes[1]), πανταχοῦ κινῶν ὁ Ἀριστοτέλης, καὶ πᾶσαν ἐπάγων ἀπορίαν αὐταῖς, ἐν τοῖς ἠθικοῖς ὑπομνήμασιν, ἐν τοῖς φυσικοῖς, διὰ τῶν ἐξωτερικῶν διαλέγων, *φιλονεικότερον ἐνίοις ἔδοξεν ἢ φιλοσοφώτερον ἐκ τῶν δογμάτων τούτων, ὡς προθέμενος τὴν Πλάτωνος ὑπεριδεῖν φιλοσοφίαν.* S. 1115 [B–C. c. 14].

[...] ὁ δ' οἷα δὴ σοφίας οὐδ' ἀκαρὲς ἀπέχων, ὡς ἓν καὶ ταυτὸν ἔλαβε τὸ μὴ εἶναι τὸν ἄνθρωπον, καὶ τὸ εἶναι μὴ ὂν τὸν ἄνθρωπον· τῷ Πλάτωνι δὲ θαυμαστῶς ἐδόκει *διαφέρειν τὸ μὴ εἶναι τοῦ μὴ ὂν εἶναι· τῷ μὲν* γὰρ *ἀναίρεσιν οὐσίας πάσης, τῷ* δὲ *ἑτερότητα δηλοῦσθαι τοῦ μεθεκτοῦ* καὶ τοῦ μετέχοντος, ἣν οἱ μὲν ὕστερον εἰς γένους καὶ εἴδους ... διαφορὰν ἔθεντο μόνον, *ἀνωτέρω δὲ οὐ προῆλθον*, εἰς λογικωτέρας ἀπορίας ἐμπεσόντες.

(Wieder eine Stelle, aus der man die immanente, selbstgefällige Dummheit beati Plutarchi erkennen kann.)

ἔστι δὲ τοῦ μεθεκτοῦ πρὸς τὸ μετέχον λόγος ὃν αἰτία τε πρὸς ὕλην ἔχει, καὶ παράδειγμα πρὸς εἰκόνα, καὶ δύναμις πρὸς πάθος. S. 1115 [D–E. c. 15].

[1] In der Handschrift: Aristoteles

„[...] denn es (das Gedachte) ist

‚Einzig für sich, erschütterlich nicht und ungeworden',

wie er selbst gesagt hat, sich selbst immer gleich und beständig im Sein..." [S. 1114.]

„[...] Kolotes ... sagt einfach, durch die Behauptung, das All sei ein Eines, hebe Parmenides alle Dinge auf." [S. 1114.]

„[...das Gedachte,] das er seiend nennt, da es ewig und unzerstörbar sei, Eins wegen der Gleichheit mit sich selbst und weil es keinen Unterschied zuläßt ... dagegen zählt er zur ungeordneten und in Bewegung befindlichen Natur das Sinnliche [...]." [S. 1114.]

„‚Selbstüberzeugende Wahrheit hier ...',

die sich mit dem Gedachten und sich immer Gleichbleibenden beschäftigt,

‚Menschliche Meinungen dort, nicht wirklich Gewisses in ihnen',

weil sie es mit Dingen zu tun haben, die alle möglichen Veränderungen, Affekte und Ungleichheiten zulassen." S. 1114.

„Also war der Satz, das Seiende sei ein Eines, nicht eine Aufhebung des Vielen und Sinnlichen, sondern eine Deutlichmachung seines Unterschieds zum Gedachten." S. 1114.

d) Epikur und Plato

Als ein Beweis des unphilosophischen Sinns des Plutarch kann z. B. folgende Stelle über den Aristoteles dienen:

„Da die *Ideen nun*, die er (d.h. Kolotes[1]) dem Plato zum Vorwurf macht, Aristoteles überall angreift und gegen sie alle möglichen Bedenken vorbringt, in den ethischen Schriften, in den Schriften über die Physik, in den populären Dialogen, *waren einige der Meinung*, er tue dies *mehr aus Streitsucht* als *aus Liebe zur Weisheit auf Grund dieser Lehrsätze*, in der *Absicht, die Philosophie Platos herabzusetzen*." S. 1115.

„[...] er [d.h. Kolotes] aber, der auch nicht ein bißchen Weisheit abbekommen hat, betrachtet die Sätze, der Mensch ist nicht, und der Mensch ist nicht existierend als ein und dasselbe; Plato aber schien es außerordentlich wichtig, *das Nichtsein vom Nicht-Existierend-Sein zu unterscheiden;* denn *durch das eine offenbare sich die Aufhebung allen Seins*, durch das andere *die Verschiedenheit des Teilhabenden* und des Teilnehmenden, welche die Späteren allein zum Unterschied zwischen Gattung und Art ... machten, *weiter aber gingen sie nicht*, da sie auf größere logische Schwierigkeiten stießen."

(Wieder eine Stelle, aus der man die immanente, selbstgefällige Dummheit beati Plutarchi[2] erkennen kann.)

„Es steht aber das, woran etwas Teil hat, zu dem, was daran Teil nimmt, im gleichen Verhältnis wie die Ursache zur Materie, das Urbild zum Abbild und die Kraft zur Wirkung." S. 1115.

---

[1] In der Handschrift: Aristoteles – [2] des glückseligen Plutarch

Wenn Plutarch über die Ideenlehrer, Plato, sagt:

[...] *οὐ παρορᾷ τὸ αἰσθητὸν, ἀλλὰ τὸ νοητὸν εἶναι λέγει*, S.1116 [A.c.15],

so sieht der dumme Eklektiker nicht, daß eben dies dem Plato vorzuwerfen ist. Er hebt das Sinnliche nicht auf, aber er behauptet vom Gedachten das Sein. Das sinnliche Sein kömmt so nicht zu Gedanken, und das Gedachte fällt auch in ein Sein, so daß zwei seiende Reiche nebeneinander bestehn. Man kann hier sehn, welchen Anklang der platonische Pedantismus besonders leicht beim gemeinen Mann findet, und Plutarch können wir hinsichtlich seiner philosophischen Einsichten zu dem gemeinen Mann rechnen. Versteht sich, was bei Plato originell, notwendig, auf einer gewissen Stufe der allgemeinen philosophischen Bildung prächtig erscheint, das ist bei einem Individuum, das an der Schwelle der alten Welt sitzt, die schale Erinnrung an den Rausch eines Toten, eine Lampe aus der diluvianischen Zeit, die Widerlichkeit eines alten Mannes, der in das Kindesalter zurückgefallen ist.

Besser kann man den Plato nicht kritisieren, als Plutarch ihn lobt:

οὐδὲ ἀναιρεῖ τὰ γινόμενα καὶ φαινόμενα περὶ ἡμᾶς τῶν παθῶν, ἀλλὰ ὅτι βεβαιότερα τούτων ἕτερα καὶ μονιμώτερα

(lauter begriffslose, aus der Sinnlichkeit abstrahierte Vorstellungen)

πρὸς οὐσίαν ἐστὶ, τῷ μήτε γίνεσθαι, μήτε ἀπόλλυσθαι, μήτε πάσχειν

(man bemerke μήτε – μήτε – μήτε 3 negative Bestimmungen),

μηδὲν ἐνδείκνυται τοῖς ἐπομένοις, καὶ διδάσκει καθαρώτερον τῆς διαφορᾶς ἁπτόμενος, τοῖς ὀνόμασι

(richtig, der Unterschied ist ein nomineller),

τὰ μὲν, ὄντα, τὰ δὲ, γινόμενα προςαγορεύειν. S.1116 [A–B.c.15].

τοῦτο δὲ καὶ τοῖς νεωτέροις συμβέβηκε. πολλὰ γὰρ καὶ μεγάλα πράγματα τῆς τοῦ ὄντος ἀποστεροῦσι προςηγορίας, τὸ κενὸν, τὸν χρόνον, τὸν τόπον, ἁπλῶς τὸ τῶν λεκτῶν γένος, ἐν ᾧ καὶ τἀληθῆ πάντα ἔνεστι. ταῦτα γὰρ ὄντα μὲν, μὴ εἶναι, τινὰ δὲ εἶναι λέγουσι· χρώμενοι δὲ αὐτοῖς ὡς ὑφεστῶσι καὶ ὑπάρχουσιν ἐν τῷ βίῳ καὶ τῷ φιλοσοφεῖν διατελοῦσιν. S.1116 [B–C. c.16].

Nun wendet sich Plutarch an den Kolotes und fragt, ob sie nicht selbst den Unterschied zwischen festem und vergänglichem Sein machen etc.

Wenn Plutarch über die Ideenlehrer, Plato, sagt:

„[...] *er hebt das Sinnliche nicht auf, aber er behauptet vom Gedachten das Sein*", S. 1116,

so sieht der dumme Eklektiker nicht, daß eben dies dem Plato vorzuwerfen ist. Er hebt das Sinnliche nicht auf, aber er behauptet vom Gedachten das Sein. Das sinnliche Sein kömmt so nicht zu Gedanken, und das Gedachte fällt auch in ein Sein, so daß zwei seiende Reiche nebeneinander bestehn. Man kann hier sehn, welchen Anklang der platonische Pedantismus besonders leicht beim gemeinen Mann findet, und Plutarch können wir hinsichtlich seiner philosophischen Einsichten zu dem gemeinen Mann rechnen. Versteht sich, was bei Plato originell, notwendig, auf einer gewissen Stufe der allgemeinen philosophischen Bildung prächtig erscheint, das ist bei einem Individuum, das an der Schwelle der alten Welt sitzt, die schale Erinnrung an den Rausch eines Toten, eine Lampe aus der diluvianischen Zeit, die Widerlichkeit eines alten Mannes, der in das Kindesalter zurückgefallen ist.

Besser kann man den Plato nicht kritisieren, als Plutarch ihn lobt:

„Er hebt auch nicht die Einwirkungen auf, die auf uns erfolgen und an uns sichtbar werden, sondern zeigt denen, die ihm folgen, daß es noch etwas anderes gibt, was fester und beständiger"

(lauter begriffslose, aus der Sinnlichkeit abstrahierte Vorstellungen)

„im Wesen ist, weil es weder entsteht, noch vergeht, noch irgendwelchen Einwirkungen unterliegt"

(man bemerke μήτε – μήτε – μήτε[1] 3 negative Bestimmungen),

„und lehrt, indem er den Unterschied klarer in Worte faßt"

(richtig, der Unterschied ist ein nomineller),

„das eine seiend, das andere werdend zu nennen." S. 1116.

„Dies ist aber auch bei den neuern [Philosophen] geschehen. Denn vielen und wichtigen Dingen sprechen sie die Bezeichnung des Seienden ab, dem Leeren, der Zeit, dem Raum, überhaupt der Gattung der benennbaren Dinge, worunter auch alle wirklichen sind. Denn diese, sagen sie, seien zwar nicht das Seiende, aber sie seien etwas; und sie bedienen sich ihrer ständig im Leben und in der Philosophie als bestehende und vorhandene Größen." S. 1116.

Nun wendet sich Plutarch an den Kolotes und fragt, ob sie nicht selbst den Unterschied zwischen festem und vergänglichem Sein machen etc.

[1] (mēte – mēte – mēte) weder – noch – noch

Jetzt wird Plutarch schalkhaft und spricht wie folgt:

[...] σοφώτερος δὲ τοῦ Πλάτωνος ὁ Ἐπίκουρος, ᾗ πάντα ὁμοίως ὄντα προςαγορεύει .... καὶ μηδὲ[1] ἡγούμενος οὐσίας μετέχειν τὸ ἀΐδιον .... καὶ μηδέποτε τοῦ εἶναι δυναμένας ἐκπεσεῖν φύσεις, ταύταις ὡς ἐν τῷ πάσχειν καὶ μεταβάλλειν τὸ εἶναι, ταῖς μηδένα χρόνον ὡσαύτως ἐχούσαις. εἰ δὲ δικαίως ὡς ἔνι μάλιστα διήμαρτε τούτοις ὁ Πλάτων, ὀνομάτων ὀφείλει συγχύσεως εὐθύνας ὑπέχειν τοῖς ἀκριβέστερον ἑλληνίζουσι τούτοις.... S. 1116 [D–E. c. 16].

Es ist amüsant, dieser gespreizten, sich klug dünkenden Ehrlichkeit zuzuhören. Er selbst, nämlich Plutarch, bringt die platonische Differenz des Seins auf zwei Namen herab, und dennoch sollen von der andern Seite die Epikureer unrecht haben, wenn sie beiden Seiten ein festes Sein zuschreiben (sie unterscheiden indes recht gut das ἄφθαρτον und ἀγέννητον von dem, was durch Zusammensetzung ist); tut dies nicht auch Plato, wenn das εἶναι fest auf der einen Seite, auf der andern das γενέσθαι sitzt?

[1] Text korrupt

Jetzt wird Plutarch schalkhaft und spricht wie folgt:

„[...] weiser aber als Plato ist Epikur, insofern er allem in gleicher Weise ein Sein zuerkennt.... Er glaubt, das Vergängliche habe das gleiche Sein wie das Ewige[1] .... und Naturen, die niemals aus ihrem Sein herauskönnen, das gleiche wie die, deren Sein darin besteht, Einwirkung und Veränderung ausgesetzt zu sein und die niemals gleichbleiben. Wenn aber Plato sich hierin wirklich ganz besonders geirrt hat, dann müßte er wegen Konfusion von Begriffen von diesen zur Rechenschaft gezogen werden, die ein besseres Griechisch sprechen...." S. 1116.

Es ist amüsant, dieser gespreizten, sich klug dünkenden Ehrlichkeit zuzuhören. Er selbst, nämlich Plutarch, bringt die platonische Differenz des Seins auf zwei Namen herab, und dennoch sollen von der andern Seite die Epikureer unrecht haben, wenn sie beiden Seiten ein festes Sein zuschreiben (sie unterscheiden indes recht gut das ἄφθαρτον[2] und ἀγέννητον[3] von dem, was durch Zusammensetzung ist); tut dies nicht auch Plato, wenn das εἶναι[4] fest auf der einen Seite, auf der andern das γενέσθαι[5] sitzt?

[1] Originaltext korrupt; unsere Übersetzung folgt der der Xylander-Ausgabe beigegebenen lateinischen Übersetzung – [2] (aphtharton) Unzerstörbare, Unvergängliche – [3] (agenněton) Unerschaffene, Anfanglose – [4] (einai) Sein – [5] (genesthai) Werden

Epikureische Philosophie

VIERTES HEFT

III. Plutarchus. 2. Colotes
IV. Lucretius. de rerum natura. (libri tres, 1, 2, 3)

III. Plutarchus. 2. Colotes

e) Epikur und Sokrates

ἓν γάρ ἐστι τῶν Ἐπικούρου δογμάτων, τὸ μηδὲν ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι μηδένα, πλὴν τὸν σοφόν. S. 1117 [F. c. 19].

Eine wichtige Stelle für das Verhältnis Epikurs zur Skepsis.

[...] ὁ δὲ τὰς αἰσθήσεις λόγος ἐπαγόμενος ὡς οὐκ ἀκριβεῖς οὐδὲ ἀσφαλεῖς πρὸς πίστιν οὔσας, οὐκ ἀναιρεῖ τὸ φαίνεσθαι τῶν πραγμάτων ἡμῖν ἕκαστον, ἀλλὰ χρωμένοις κατὰ τὸ φαινόμενον ἐπὶ τὰς πράξεις ταῖς αἰσθήσεσι, τὸ πιστεύειν ὡς ἀληθέσι πάντη καὶ [ἀδιαπτώτως οὐ δίδωσιν αὐταῖς. τὸ γὰρ ἀναγκαῖον ἀρκεῖ καὶ] χρειῶδες ἀπ' αὐτῶν, ὅτι βέλτιον ἕτερον οὐκ ἔστιν. S. 1118 [B. c. 19].

ἐν οἷς δὲ κομιδῇ διαγελᾷ καὶ φλαυρίζει τὸν Σωκράτην, ζητοῦντα τί ἄνθρωπός ἐστι, καὶ νεανιευόμενον (ὥς φησὶν sc. Colotes) ὅτι μηδὲ αὐτὸς εἰδείη, δῆλος μέν ἐστιν αὐτὸς οὐδέποτε πρὸς τούτῳ γενόμενος [...]. S. 1118 [C. c. 20].

f) Epikur und Stilpo

[...] τὸν *βίον ἀναιρεῖσθαι* φησὶν (sc. Colotes) ὑπ' αὐτοῦ, *λέγοντος ἕτερον ἑτέρου μὴ κατηγορεῖσθαι·* πῶς γὰρ *βιωσόμεθα, μὴ λέγοντες ἄνθρωπον ἀγαθὸν* etc. *ἀλλὰ ἄνθρωπον ἄνθρωπον . . . ἀγαθὸν ἀγαθὸν* etc. S. 1119 [C–D. c. 22].

Während man von Kolotes wirklich gestehn muß, daß er die Schwächen des Gegners herauszufühlen weiß, gehn dem Plutarch so sehr alle philosophischen Fühlhörner ab, daß er nicht einmal weiß, worum es sich handelt, sondern, wenn der Satz der abstrakten Identität als Tod alles Lebens ausgesprochen und gerügt wird, folgende pinselhafte, des dümmsten Dorfschulmeisters würdige Replique entgegenwirft:

Epikureische Philosophie

VIERTES HEFT

III. Plutarch. 2. Kolotes
IV. Lucretius. Über die Natur der Dinge. (Drei Bücher, 1, 2, 3)

III. Plutarch. 2. Kolotes

e) Epikur und Sokrates

„Denn es ist einer von Epikurs Grundsätzen, daß niemand von etwas unwiderruflich überzeugt sein könne außer dem Weisen." S. 1117.

Eine wichtige Stelle für das Verhältnis Epikurs zur Skepsis.

„[...] aber die Überlegung, die zu der Meinung führt, daß die sinnlichen Wahrnehmungen nicht exakt und nicht zuverlässig genug seien, um darauf zu vertrauen, hebt nicht den Umstand auf, daß uns jedes einzelne Ding erscheint, sondern, wenn wir uns der sinnlichen Wahrnehmungen so, wie sie uns erscheinen, für unsere Handlungen bedienen, [erlaubt sie uns nur nicht, sie] für absolut wahr und [untrüglich] zu halten. [Denn es genügt, daß sie notwendig und daß] sie nützlich sind, weil es etwas anderes, was besser wäre, nicht gibt." S. 1118.

„Wenn er [d.h. Kolotes] aber den Sokrates total auslacht und verächtlich macht, weil er untersuche, was der Mensch sei, und prahlerisch erkläre (wie er, d.h. Kolotes, sagt), er wisse es auch nicht, so zeigt er damit nur, daß er selbst sich damit nie beschäftigt hat [...]." S. 1118.

f) Epikur und Stilpo

„[...] er sagt (d.h. Kolotes), das *Leben werde* von ihm *unmöglich gemacht, wenn er sagt, es lasse sich von Einem nicht etwas anderes aussagen.* Denn wie *sollen wir leben, wenn wir nicht sagen dürfen: der Mensch ist gut* etc., sondern nur: *Mensch ist Mensch ... gut ist gut*" etc. S. 1119.

Während man von Kolotes wirklich gestehn muß, daß er die Schwächen des Gegners herauszufühlen weiß, gehn dem Plutarch so sehr alle philosophischen Fühlhörner ab, daß er nicht einmal weiß, worum es sich handelt, sondern, wenn der Satz der abstrakten Identität als Tod alles Lebens ausgesprochen und gerügt wird, folgende pinselhafte, des dümmsten Dorfschulmeisters würdige Replique entgegenwirft:

τίς δὲ διὰ ταῦτα χεῖρον ἐβίωσεν ἄνθρωπος; τίς δὲ τὸν λόγον (sc. Stilponis) ἀκούσας, οὐ συνῆκεν ὅτι παίζοντός ἐστιν εὐμούσως, ἢ γύμνασμα τοῦτο προβάλλοντος ἑτέροις διαλεκτικόν; οὐκ ἄνθρωπον, ὦ Κολῶτα, μὴ λέγειν ἀγαθὸν . . . δεινόν ἐστιν, *ἀλλὰ τὸν θεὸν μὴ λέγειν θεόν*, μηδὲ νομίζειν, (ὃ πράττετε ὑμεῖς) μήτε Δία γενέθλιον, μήτε Δήμητραν θεσμοφόρον εἶναι, μήτε Ποσειδῶνα φυτάλμιον ὁμολογεῖν ἐθέλοντες, οὗτος ὁ χωρισμὸς τῶν ὀνομάτων πονηρός ἐστι, καὶ τὸν βίον ἐμπίπλησιν ὀλιγωρίας ἀθέου καὶ θρασύτητος, ὅταν τὰς συνεζευγμένας τοῖς θεοῖς προςηγορίας ἀποσπῶντες, συναναιρεῖτε θυσίας, μυστήρια, πομπάς, ἑορτάς. S. 1119 [D. E. c. 22].

[. . .] τὸ ἐπὶ Στίλπωνος τοιοῦτόν ἐστιν. εἰ περὶ ἵππου τὸ τρέχειν κατηγοροῦμεν, οὔ φησι ταυτὸν εἶναι τῷ περὶ οὗ κατηγορεῖται τὸ κατηγορούμενον, ἀλλ' ἕτερον μὲν ἀνθρώπῳ τοῦ τί ἦν εἶναι τὸν λόγον, ἕτερον δὲ τῷ ἀγαθῷ. [. . .] ἑκατέρου γὰρ ἀπαιτούμενοι τὸν λόγον, οὐ τὸν αὐτὸν ἀποδίδομεν ὑπὲρ ἀμφοῖν. ὅθεν ἁμαρτάνειν τοὺς ἕτερον ἑτέρου κατηγοροῦντας.[1]
εἰ μὲν γὰρ ταυτόν ἐστι τῷ ἀνθρώπῳ τὸ ἀγαθὸν . . . πῶς καὶ σιτίου καὶ φαρμάκου τὸ ἀγαθόν; S. 1120 [A–B. c. 23].

Eine sehr gute und wichtige Auseinandersetzung von Stilpo.

g) Epikur und die Kyrenaiker

γλυκαίνεσθαι γὰρ λέγουσι (Cyrenaici) . . . καὶ σκοτίζεσθαι, τῶν παθῶν τούτων ἑκάστου τὴν ἐνέργειαν οἰκείαν ἐν αὐτῷ καὶ ἀπερίσπαστον ἔχοντος. εἰ δὲ γλυκὺ τὸ μέλι . . . . . . καὶ σκοτεινὸς ὁ τῆς νυκτὸς ἀήρ, ὑπὸ πολλῶν ἀντιμαρτυρεῖσθαι, καὶ θηρίων, καὶ πραγμάτων, καὶ ἀνθρώπων, τῶν μὲν δυσχεραινόντων[1], τῶν δὲ προςιεμένων . . . . ὅθεν ἐμμένουσα τοῖς πάθεσιν ἡ δόξα, διατηρεῖ τὸ ἀναμάρτητον, ἐκβαίνουσα δὲ καὶ πολυπραγμονοῦσα τῷ κρίνειν καὶ ἀποφαίνεσθαι περὶ τῶν ἐκτός, αὑτήν τε πολλάκις ταράσσει, καὶ μάχεται πρὸς ἑτέρους ἀπὸ τῶν αὐτῶν ἐναντία πάθη καὶ διαφόρους φαντασίας λαμβάνοντας. S. 1120 [E–F. c. 24].

εἰ γὰρ εἰδώλου προςπίπτοντος ἡμῖν περιφεροῦς, ἑτέρου δὲ κεκλασμένου, τὴν μὲν αἴσθησιν ἀληθῶς τυποῦσθαι λέγοντες, προςαποφαίνεσθαι δὲ οὐκ ἐῶντες ὅτι στρογγύλος ὁ πύργος ἐστίν, ἡ δὲ κώπη κέκλασται, *τὰ πάθη τὰ αὐτῶν φαντάσματα βεβαιοῦσι· τὰ δ' ἐκτὸς οὕτως ἔχειν ὁμολογεῖν οὐκ ἐθέλουσιν* . . . . . τὸ γὰρ εἴδωλον ὑφ' οὗ πέπονθεν ἡ ὄψις, κεκλασμένον ἐστίν· . . . διαφορὰν οὖν τοῦ πάθους πρὸς τὸ ὑποκείμενον ἐκτὸς ἔχοντος, ἢ μένειν ἐπὶ τοῦ πάθους δεῖ τὴν πίστιν, ἢ τὸ εἶναι τῷ φαίνεσθαι προςαποφαινομένην ἐλέγχεσθαι. S. 1121 [A. B. c. 25].

---

[1] Lücke in der Xylander-Ausgabe

„Welcher Mensch hat aber deswegen schlechter gelebt? Wer aber hat, wenn er den Satz (d.h. Stilpos Satz) gehört hat, nicht verstanden, daß er von einem geistreichen Spötter stammt oder von einem, der andern dies als Übung in der Dialektik vorlegen wollte? Nicht einen Menschen, Kolotes, nicht gut zu nennen ... ist schlimm, *sondern Gott nicht Gott zu nennen* und nicht an ihn zu glauben (was ihr tut), die ihr weder zugeben wollt, daß es einen Zeus gebe, der über die Geburten wacht, noch Demeter, die Gesetzgeberin, noch Poseidon, den Erzeuger. Diese Trennung der Bezeichnungen ist übel und erfüllt das Leben mit Verachtung der Götter und Unverschämtheit, da ihr, indem ihr den Göttern die mit ihnen verbundenen Beinamen entzieht, zugleich auch Opfer, Mysterien, Festzüge und Feste mitabschafft." S. 1119.

„[...] mit Stilpos Satz steht es folgendermaßen: Wenn wir von einem Pferd aussagen, es laufe, so, sagt er, sei das Ausgesagte nicht dasselbe wie das, wovon es ausgesagt wird, sondern der Begriff dessen, was der Mensch ist, sei eine Sache, der des Guten eine andere. [...] Denn wenn wir zur Definition beider aufgefordert werden, so geben wir nicht von beiden dieselbe Definition. Daher begehen die einen Fehler, die das eine vom andern aussagen.[1]
Denn wenn der Mensch und das Gute dasselbe ist ... wie [können wir] dann das Gute auch vom Brot und vom Medikament [... aussagen]?" S. 1120.

Eine sehr gute und wichtige Auseinandersetzung von Stilpo.

g) Epikur und die Kyrenaiker

„Denn sie (die Kyrenaiker) sagen, man werde vom Süßen ... und von der Dunkelheit affiziert, wobei jede dieser Einwirkungen eine spezifische und unveränderbare Wirksamkeit in sich habe. Wenn aber der Honig süß ...... und die Luft bei Nacht dunkel sei, so werde von vielen Tieren, Dingen und Menschen das Gegenteil bezeugt, da die einen [den Honig] verschmähen, die andern aber zu sich nehmen...... Daher bleibt die Meinung nur dann frei von Irrtum, wenn sie sich an die Empfindungen hält, geht sie aber darüber hinaus und befaßt sie sich unbefugt mit der kritischen Beurteilung der äußeren Erscheinungen, so verwirrt sie sich oft und widerspricht anderen, die von denselben Dingen entgegengesetzte Eindrücke und abweichende Vorstellungen erhalten." S. 1120.

„Denn die, welche, wenn uns ein Abbild, das rund ist, und ein anderes, das gebrochen ist, erreicht, sagen, die sinnliche Wahrnehmung empfange von der Form zwar den richtigen Eindruck, dabei aber nicht zulassen zu behaupten, daß der Turm rund, das Ruder gebrochen ist, *bekräftigen ihre Empfindungen als wirkliche Erscheinungen; daß aber die Außenwelt sich so verhält, wollen sie nicht zugeben*........ Denn das Bild, von dem das Auge den Reiz empfangen hat, ist gebrochen; ... Da also der Eindruck von dem äußeren Gegenstand verschieden ist, muß die Glaubwürdigkeit entweder bei der Empfindung stehenbleiben oder, wenn sie mit dem Scheinen auch das Sein beansprucht, bewiesen werden." S. 1121.

---

[1] Lücke in der Xylander-Ausgabe

h) Epikur und die Akademiker (Arcesilaus)

Was Plutarch hierüber sagt, beschränkt sich darauf, daß die Akademiker 3 Bewegungen, φανταστικόν, ὁρμητικόν und συγκατάθετικόν [S. 1122 B. c. 26], annehmen, in der letzten ist der Irrtum; so fällt nicht das Sinnliche praktisch und theoretisch fort, sondern die Meinung.

Den Epikureern sucht er nachzuweisen, daß sie viel Evidentes bezweifeln.

IV. Lucretius. de rerum natura

ex edit. *Eichstädt.* 1801. vol. I

Es versteht sich, daß Lucretius nur wenig benutzt werden kann.

lib. I

„Humana ante oculos fede quom vita jaceret
In terreis, oppressa gravi sub Religione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans;
Primum Grajus homo mortaleis tollere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra:
Quem neque fama deûm, nec fulmina, nec minitanti
Murmure compressit coelum ....
[...]
Quare Religio, pedibus subjecta, vicissim
Obteritur, nos exaequat victoria coelo."

v. 63–80 [= 62–69. 78–79 Diels].

„Nullam rem e nihilo gigni divinitus umquam."

v. 151 [= 150 Diels].

„Nam, si de nihilo fierent, ex omnibus rebus
Omne genus nasci posset: nil semine egeret."

v. 160 u. 161 [= 159 u. 160 Diels].

„Nee qua forte tamen coeptes dissidire dicteis
Quod nequeunt oculeis rerum primordia cerni."

v. 268 u. 269 [= 267 u. 268 Diels].

„Corporibus caeceis igitur natura gerit res."

v. 329 [= 328 Diels].

„Nec tamen undique corporea stipata tenentur
Omnia natura; namque est in rebus inane."

v. 330 u. 331 [= 329 u. 330].

Seite aus den Heften zur *epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* (Viertes Heft)

h) Epikur und die Akademiker (Arcesilaus)

Was Plutarch hierüber sagt, beschränkt sich darauf, daß die Akademiker 3 Bewegungen, φανταστικόν, ὁρμητικόν[1] und συγκαταθετικόν[2] [S. 1122], annehmen, in der letzten ist der Irrtum; so fällt nicht das Sinnliche praktisch und theoretisch fort, sondern die Meinung.

Den Epikureern sucht er nachzuweisen, daß sie viel Evidentes bezweifeln.

IV. Lucretius. Über die Natur der Dinge

herausgegeben von *Eichstädt*. 1801. Band 1

Es versteht sich, daß Lucretius nur wenig benutzt werden kann.

Buch I

„Als vor den Blicken der Menschen das Leben schmachvoll auf Erden
Niedergebeugt von der Last schwerwuchtender Religion war,
Die ihr Haupt aus des Himmels erhabenen Höhen hervorstreckt
Und mit greulicher Fratze die Menschheit furchtbar bedräuet,
Da erkühnte zuerst sich ein Grieche, das sterbliche Auge
Gegen das Scheusal zu heben und kühn sich entgegenzustemmen.
Nicht das Göttergefabel, nicht Blitz und Donner des Himmels
Schreckt' ihn mit ihrem Drohn..........................
[..]
So liegt wie zur Vergeltung die Religion uns zu Füßen
Völlig besiegt, doch uns, uns hebt der Triumph in den Himmel."

V. 63–80.

„Nichts kann je aus dem Nichts entstehn durch göttliche Schöpfung."

V. 151.

„Gäb' es Entstehung aus Nichts, dann könnt' aus allem ja alles
Ohne weitres entstehen und nichts bedürfte des Samens."

V. 160 u. 161.

„Daß dich nicht Mißtraun etwa zu meinen Worten beschleiche,
Weil man die Urelemente mit Augen zu sehn nicht imstand ist."

V. 268 u. 269.

„Unsichtbar sind also die Körper, durch die die Natur wirkt."

V. 329.

„Denn nicht überall wird die Materie gedrängt gehalten
Durch die Natur, weil es gibt noch im Innern der Dinge das Leere."

V. 330 u. 331.

---

[1] (phantastikon, hormetikon) vorstellende, bewegende – [2] (sygkatathetikon) zustimmende

„Nec sinet (scilicet inanis cognitio[1]) ... quaerere semper
De summa rerum..............................
Quapropter locus est intactus, inane, vacansque.
Quod si non esset, nulla ratione moveri
Res possent.................................
[...]
........haud igitur quidquam procedere possent,
Principium quoniam cedendi nulla daret res.
.......[...................................
............................] si non esset inane,
[...
...] genita omnino nulla ratione fuissent:
Undique materies quoniam stipata quiesset."
v. 333–346 [= 332–336. 338–339. 342. 344–345 Diels].

„[..............] admixtum [..........] rebus inane;
Unde initum primum capiat res quaeque movendi."
v. 383 u. 384 [= 382 u. 383 Diels].

„Omnis .... natura .... duabus
Constitit[2] in rebus: nam corpora sunt, et inane."
v. 420 u. 421 [= 419 u. 420 Diels].

„Tempus [item] per se non est ...[...................
....]
Nec per se quemquam tempus sentire fatendum est
Semotum ab rerum motu, placidaque quiete."
v. 460–464 [= 459. 462–463 Diels].

„Non ita, utei corpus, per se constare, neque esse [sc. res gestas]:
Nec ratione cluere eadem, qua constat inane:
Sed magis ut merito possis eventa vocare
Corporis, atque loci, res in quo quaeque gerantur."
v. 480–483 [= 479–482 Diels].

„[..............] quoniam duplex natura duarum
Dissimilis rerum longe constare reperta est,
Corporis, atque loci ....
Esse utramque sibi per se, puramque, necesse est.
Nam quacumque vacat spatium ....
Corpus ea non est: qua [................] tenet se
Corpus .... nequaquam constat inane."
v. 504–510 [= 503–509 Diels].

[1] Bemerkung von Marx – [2] in der Handschrift: consistit

„Denn es“ (scilicet inanis cognitio[1]) „läßt dich nicht ... immerzu grübeln
Über das Ganze der Welt.................................
Also es gibt einen Ort, der unberührt, gähnend und leer ist.
Wäre das Leere nicht da, dann könnt' auf keinerlei Weise
Irgendein Ding sich bewegen................................
[...]
.... Es könnte daher voran nichts kommen,
Da ja kein Ding den Anfang machte zu weichen dem andern.
.........[..
..........................] Doch fehlte nun etwa das Leere,
[...
....] es fehlte durchaus auch die Möglichkeit jeder Erzeugung,
Da sich der überall drängende Stoff nicht zu rühren vermöchte.“
V. 333–346.

„[.............] gehörig zu den Dingen sei das Leere,
Das jedem Ding eröffnet die Möglichkeit, sich zu bewegen.“
V. 383 u. 384.

„Alle Natur .... muß also bestehen
Aus zwei Dingen allein. Denn Körper nur gibt es und Leeres.“
V. 420 u. 421.

„[Auch] ist die Zeit kein Ding an sich [.............
....]
Niemand kann ja die Zeit an sich mit den Sinnen erfassen,
Ganz von der Dinge Bewegung getrennt, in friedlicher Ruhe.“
V. 460–464.

„Nicht auf sich selber beruhn und nicht wie die Körper bestehen
[d.h. die Geschehnisse],
Noch auch so wie das Leere besondre Benennung verdienen,
Sondern nur so, daß man richtig vielmehr von ‚Ereignissen' redet,
Die an den Körper und Ort, wo jedes geschieht, sind gebunden.“
V. 480–483.

„[................] da eine zweifache, gänzlich verschiedne Natur nun
Haben zwei Dinge, wie längst schon gefunden man hat und erwiesen,
Körper und leerer Raum.....................................
Jedes für sich muß selbständig bestehn und rein sich erhalten.
Denn wo immer der Raum sich erstreckt................................
Ist kein Körper vorhanden, und [...........] wo sich der Körper
Ausdehnt, fehlt vollständig .... das Leere.“
V. 504–510.

[1] d.h. das Wissen um das Leere (Bemerkung von Marx)

„[.....................] materies aeterna [........]"
v. 541 [= 540 Diels].

„[............] *extremum quojusque cacumen*
Corporis [....................................
..........................] *sine partibus exstat,*
Et minuma constat natura: nec *fuit umquam*
Per *se secretum, neque posthac esse valebit.*"
v. 600–604 [= 599–603 Diels].

„[......................] sunt quaedam corpora, [.......
....]
.............neque [.......] igni simulata, neque ullae
Praeterea rei, quae corpora mittere possit
Sensibus, et nostros adjectu tangere tactus."
v. 685–690 [= 684. 687–689 Diels].

„Denique, quatuor ex rebus si cuncta creantur,
Atque in eas rursum res omnia dissolvuntur;
Qui magis olla queunt rerum primordia dici,
Quam contra res ollorum, retroque putari?"
v. 764–767 [= 763–766 Diels].

„Nulla tibi ex olleis poterit res esse creata,
Non animans, non exanimo cum corpore, ut arbos;
Quippe suam quidque in coetu variantis acervi
Naturam ostendet, mixtusque videbitur aer
Cum terra simul, et quodam cum rore manere:
At primordia gignundeis in rebus oportet
Naturam clandestinam caecamque adhibere;
Emineat ne quid, quod contra pugnet et obstet,
Quo minus esse queat proprie, quodquomque creatur."
v. 773–781.

„Et [.........] faciunt ....
[..]
Nec cessare haec inter se mutare, meare
(nämlich die Erhebung des Feuers in Luft, dann wird Regen,
dann Erde, und von der Erde kehrt wieder alles zurück)[1]
A coelo ad terram, de terra ad sidera mondi:
Quod facere haud ullo debent primordia facto.
Immutabile enim quiddam superare necesse est:
Ne res ad nihilum redigantur funditus omneis.

[1] Diese in Klammern gesetzten Worte bringt Marx als Zusammenfassung des Inhalts von V. 784–786

„[....................] der ewige Urstoff [.......]"
V. 541.

„[................] *ein äußerster Punkt bei jedem* Urelemente
Ist [..
................] *dieser nicht mehr besitzt weitere Teilchen,*
Sondern ist schlechthin das Kleinste, das nie *für sich hat bestanden*
Als *selbständiger Teil und nie als solcher bestehen wird.*"
V. 600–604.

„[.....................] es gibt Urkörperchen, [............
....]
.... sie gleichen nimmer dem Feuer
Noch auch anderen Dingen, die unseren Sinnen Atome
Zuzusenden vermögen und unser Gefühl zu erregen."
V. 685–690.

„Endlich, wenn alles zumal aus den vier Elementen entstehn soll
Und auch wieder zerfallen in ganz die nämlichen Stoffe,
Kann man denn jene nur ansehn als Urelemente der Dinge
Und nicht ebensogut betrachten auch umgekehrt das Verhältnis?"
V. 764–767.

„Dann kann nie dir entstehen ein Ding aus den vier Elementen,
Mag es beseelt, mag leblos es sein wie der Baum auf der Heide.
Denn es behauptet ja doch in der Mischung verschiedener Stoffe
Jegliches seine Natur, und vermischt wird die Luft immer
Bleiben in jedem Fall mit der Erde und auch mit dem Wasser.
Aber beim Zeugungswerk darf nur in den Urelementen
Heimlich und unsichtbar die Natur sich bekunden, damit nicht
Irgend etwas erscheine, was gegen das eigene Wesen
Jeglichen neuen Dinges sich hemmend und feindlich erweise."
V. 773–781.

„Und [.........] lassen ....
[..]
Nimmer erschöpfen sich so der Verwandlungen ewigen Kreislauf
(nämlich die Erhebung des Feuers in Luft, dann wird Regen,
dann Erde, und von der Erde kehrt wieder alles zurück)[1]
Nieder vom Himmel zur Erde und wieder von hier zu den Sternen.
Doch dies darf durchaus nicht geschehn bei den Urelementen.
Etwas Beharrliches muß in dem Kreis der Verwandlungen bleiben,
Soll dir nicht alles zuletzt in das Nichts vollständig versinken.

[1] Diese in Klammern gesetzten Worte bringt Marx als Zusammenfassung des Inhalts von V. 784–786

Nam quodquomque sueis mutatum finibus exit,
Continuo hoc mors est ollius, quod fuit ante."
v. 783–793 [= 783. 787–793 Diels].

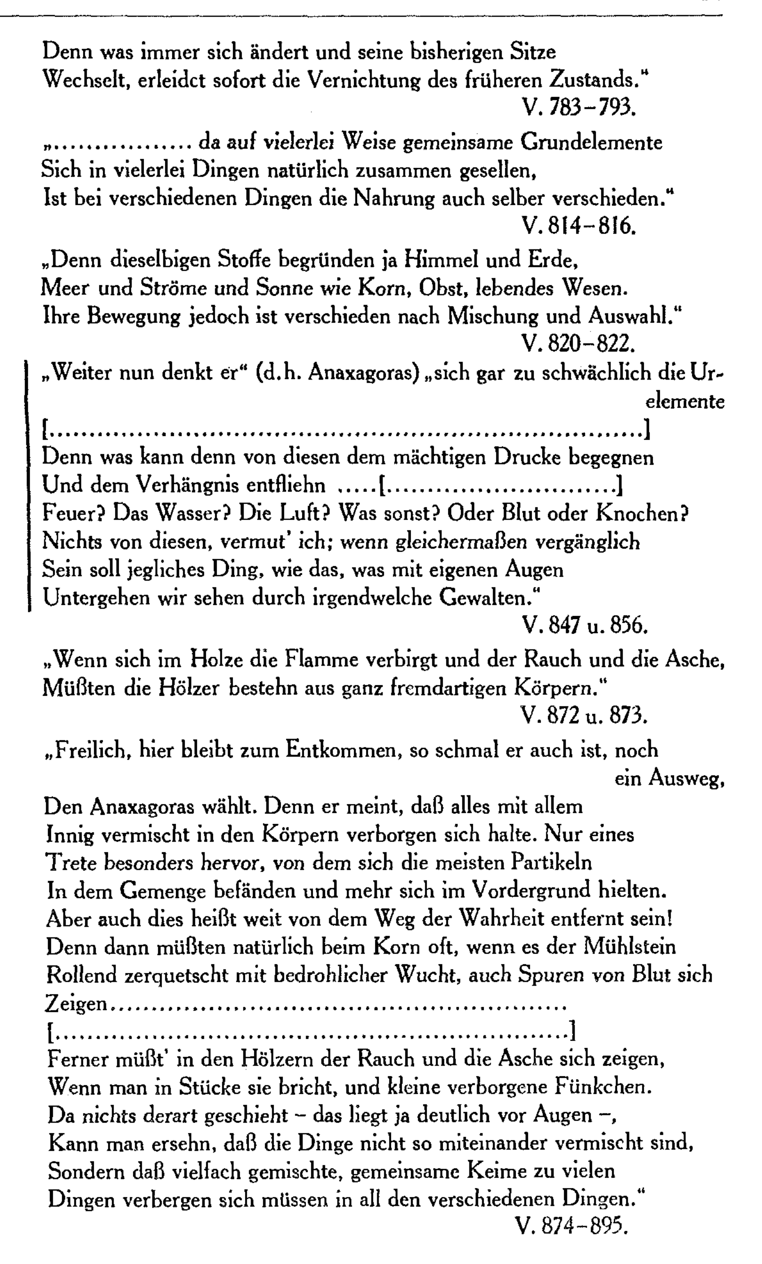
„..... quia multimodeis communia multeis
Multarum rerum in rebus primordia multa
Sunt; ideo varieis variae res rebus aluntur."
v. 814–816.

„Namque eadem coelum, mare, terras, flumina, solem
Constituunt; eadem fruges, arbusta, animanteis:
Verum alieis alioque modo commixta, moventur."
v. 820–822.

„Adde, quod imbecilla nimis primordia fingit (sc. Anaxagoras)
[..]
Nam quid in oppressu valido durabit eorum,
Ut mortem effugiat .....[........................]
Ignis? an humor? an aura? quid horum? sanguis an? anne os?
Nil, ut opinor; ubi ex aequo res funditus omnis
Tam mortalis erit, quam quae manifesta videmus
Ex oculeis nostreis, aliqua vi victa, perire."
v. 847–856 [= 847. 851–856 Diels].

„In ligneis si flamma latet, fumusque, cinisque,
Ex alienigeneis consistant ligna, necesse est."
v. 872 u. 873 [= 871 u. 872 Diels].

„Linquitur heic quaedam latitandi copia tenuis,
Id quod Anaxagoras sibi sumit; ut omnibus omneis
Res putet immixtas rebus latitare, sed illud
Apparere unum, quojus sint pluria mixta,
Et magis in promtu, primaque in fronte, locata:
Quod tamen a vera longe ratione repulsum est.
Conveniebat enim, fruges quoque saepe, minaci
Robore quom in saxi franguntur, mittere signum
Sanguinis ....
[..]
Postremo in ligneis cinerem fumumque videri,
Quom praefracta forent, igneisque latere minutos.
Quorum nil fieri quoniam manifesta docet res,
Scire licet, non esse in rebus res ita mixtas;
Verum semina multimodeis immixta latere
Multarum rerum in rebus communia debent."
v. 874–895 [= 875–883. 891–896 Diels].



Denn was immer sich ändert und seine bisherigen Sitze
Wechselt, erleidet sofort die Vernichtung des früheren Zustands."
V. 783–793.

„................ da auf vielerlei Weise gemeinsame Grundelemente
Sich in vielerlei Dingen natürlich zusammen gesellen,
Ist bei verschiedenen Dingen die Nahrung auch selber verschieden."
V. 814–816.

„Denn dieselbigen Stoffe begründen ja Himmel und Erde,
Meer und Ströme und Sonne wie Korn, Obst, lebendes Wesen.
Ihre Bewegung jedoch ist verschieden nach Mischung und Auswahl."
V. 820–822.

„Weiter nun denkt er" (d.h. Anaxagoras) „sich gar zu schwächlich die Urelemente
[..]
Denn was kann denn von diesen dem mächtigen Drucke begegnen
Und dem Verhängnis entfliehn .....[..........................]
Feuer? Das Wasser? Die Luft? Was sonst? Oder Blut oder Knochen?
Nichts von diesen, vermut' ich; wenn gleichermaßen vergänglich
Sein soll jegliches Ding, wie das, was mit eigenen Augen
Untergehen wir sehen durch irgendwelche Gewalten."
V. 847 u. 856.

„Wenn sich im Holze die Flamme verbirgt und der Rauch und die Asche,
Müßten die Hölzer bestehn aus ganz fremdartigen Körpern."
V. 872 u. 873.

„Freilich, hier bleibt zum Entkommen, so schmal er auch ist, noch ein Ausweg,
Den Anaxagoras wählt. Denn er meint, daß alles mit allem
Innig vermischt in den Körpern verborgen sich halte. Nur eines
Trete besonders hervor, von dem sich die meisten Partikeln
In dem Gemenge befänden und mehr sich im Vordergrund hielten.
Aber auch dies heißt weit von dem Weg der Wahrheit entfernt sein!
Denn dann müßten natürlich beim Korn oft, wenn es der Mühlstein
Rollend zerquetscht mit bedrohlicher Wucht, auch Spuren von Blut sich
Zeigen...
[...]
Ferner müßt' in den Hölzern der Rauch und die Asche sich zeigen,
Wenn man in Stücke sie bricht, und kleine verborgene Fünkchen.
Da nichts derart geschieht – das liegt ja deutlich vor Augen –,
Kann man ersehn, daß die Dinge nicht so miteinander vermischt sind,
Sondern daß vielfach gemischte, gemeinsame Keime zu vielen
Dingen verbergen sich müssen in all den verschiedenen Dingen."
V. 874–895.

„Jamne vides igitur, paullo quod diximus ante,
Permagni referre, eadem primordia saepe
Cum quibus, et quali positura, contineantur;
Et quos inter se dent motus, accipiantque?
Atque eadem, paullo inter se mutata, creare
Igneis e ligneis? quo pacto verba quoque ipsa
Inter se paullo mutateis sunt elementeis,
Quom ligna atque igneis distincta voce notemus."
v. 906–913 [= 907–914 Diels].

„Omne quod est, igitur, nulla regione viarum
Finitum est; namque extremum debebat habere:
Extremum porro nullius posse videtur
Esse, nisi ultra sit quod finiat; [...........
....]
Nunc extra summam quoniam nihil esse fatendum est,
Non habet extremum; caret ergo fine, modoque."
v. 957–963 [=958–961. 963–964 Diels].

„Praeterea, spatium summai totius omne
Undique si inclusum certeis consisteret oreis,
....[..]
Nec foret omnino coelum [.....................
....]
At nunc nimirum requies data principiorum
Corporibus nulla est; quia nil est funditus imum,
Quo quasi confluere, et sedeis ubi ponere possint
Semper in assiduo motu res quaeque geruntur
Partibus in cuncteis, aeternaque suppeditantur,
Ex infinito cita, corpora materiai."
v. 983–996 [= 984–985. 989. 992–997 Diels].

„[................................] corpus inani,
Et, quod inane autem est, finiri corpore cogit:
Ut sic alterneis infinita omnia reddat.
Aut etiam, alterutrum nisi terminet alterum eorum,
Simplice natura, ut pateat tamen immoderatum."
v. 1008–1012 [= 1009–1013 Diels].

„[...] nullo facerent pacto, nisi materiai
Ex infinito suboriri copia posset,
Unde amissa solent reparare in tempore quoque.
Nam velutei, privata cibo, natura animantum
Diffluit, amittens corpus; sic omnia debent
Dissolvi, simul ac defecit suppeditare
Materies, aliqua regione aversa viai."
v. 1034–1040 [= 1035–1041 Diels].

„Siehst du nun, wie sich bestätigt, was dir vor kurzem gesagt ward,
Wichtig vor allem sei dies, wie dieselben Grundelemente
Untereinander verkehren und wie sie in wechselnder Lage
Sich gegenseitig Bewegung geben und auch Bewegung empfangen?
Siehst du, wie ebendieselben erzeugen mit wenig Verändrung
Stamm nicht minder wie Flamme? So zeigen die Wörter auch selber
Wenig Veränderung nur in ihren Grundelementen,
Wenn wir Flamm' und Stamm mit verschiedenen Lauten bezeichnen."

V. 906–913.

„Also hat alles, was ist, nach keiner der Richtungen irgend
Welche Begrenzung. Es müßte ja dann auch ein Äußerstes haben;
Aber ein Äußerstes gibt es nur dann, wenn irgendein Körper
Jenseits, der es begrenzt, vorhanden ist; [..............
....]
Weiter nun muß man gestehn, daß es nichts gibt außer dem Weltall,
So gibt's auch kein Äußerstes hier, kein Maß und kein Ende."

V. 957–963.

„Wäre nun außerdem die gesamte Masse des Weltraums
Ringsumher umschlossen von festverrammelten Schranken,
....[..]
Ja es gäbe dann gar keinen Himmel [.....................
....]
Doch nun gibt's in der Tat für die Körper der Urelemente
Nirgends ein Ausruhn. Gibt es doch nirgends ein völliges Unten,
Wo sie sich könnten vereinen und festere Sitze gewinnen.
Alles regt sich und rühret sich stets in beständ'ger Bewegung
Auf allen Seiten; es schnellen die ewigen Körper des Urstoffs
Aus dem unendlichen Raume hervor und ersetzen die Lücken."

V. 983–996.

„[............................] sie läßt drum den Körper
Sich durch das Leere begrenzen und wieder das Leere durch jenen.
So ist wechselseitig Unendlichkeit allem verbürget.
Oder wenn eins von den beiden Prinzipien Schranken erhielte,
Würde das andre durch seine Natur sich schrankenlos weiten."

V. 1008–1012.

„[...] dies wäre nicht möglich, wofern nicht reichlicher Urstoff
Aus dem unendlichen Raum stets neu könnt' entstehen,
Um die erlittnen Verluste auch zur richtigen Zeit zu ersetzen.
Denn wie der Nahrung beraubt die Natur der beseelten Geschöpfe
Siechet dahin und den Körper verliert, so müßte auch alles
Übrige schnell sich zersetzen, sobald sich der Stoff ihm versagte,
Weil er an einem Punkte vom richtigen Wege gelenkt ward."

V. 1034–1040.

Wie die Natur im Frühling sich nackt hinlegt und gleichsam siegbewußt alle ihre Reize zur Schau stellt, während sie im Winter ihre Schmach und Kahlheit verdeckt mit Schnee und Eis, so verschieden ist Lucretius, der frische, kühne, poetische Herr der Welt, vom Plutarch, der im Schnee und Eis der Moral sein kleines Ich zudeckt. Wenn wir ein ängstlich-zugeknöpftes, in sich geducktes Individuum sehn, so greifen wir unwillkürlich nach Rock und Schnalle, sehn, ob wir auch noch da sind, und fürchten uns gleichsam zu verlieren. Aber beim Anblick eines bunten Luftspringers vergessen wir uns, fühlen wir uns über unsre Haut erhaben als allgemeine Mächte und atmen kühner. Wem ist es sittlicher, freier zumute, einem, der eben aus der Schulstube des Plutarch kömmt, über die Ungerechtigkeit nachdenkend, daß die Guten mit dem Tode die Frucht ihres Lebens verlieren, oder einem, der die Ewigkeit erfüllt sieht, das kühne donnernde Lied des Lucretius:

„[...] acri
Percussit thyrso laudis spes magna meum cor,
Et simul incussit suavem mi in pectus amorem
Musarum: quo nunc instinctus, mente vigenti
Avia Pieridum peragro loca, nullius ante
Trita solo: juvat integros accedere funteis,
Atque haurire: juvatque novos decerpere flores,
Insignemque meo capiti petere inde coronam,
Unde prius nulli velarint tempora Musae.
Primum, quod magneis doceo de rebus, et arteis
Religionum [animos] nodeis exsolvere pergo;
Deinde, quod obscura de re tam lucida pango
Carmina, Musaeo contingens cuncta lepore."
v. 921 sqq. [= 922–934 Diels].

Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eignen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eignen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigne Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts von sich selber zu träumen.

„Beatitudo non [est] virtutis praemium, sed ipsa virtus."[19]

Wir werden auch sehn, wie unendlich philosophischer Lucretius den Epikur auffaßt als Plutarch. Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist.

Wie die Natur im Frühling sich nackt hinlegt und gleichsam siegbewußt alle ihre Reize zur Schau stellt, während sie im Winter ihre Schmach und Kahlheit verdeckt mit Schnee und Eis, so verschieden ist Lucretius, der frische, kühne, poetische Herr der Welt, vom Plutarch, der im Schnee und Eis der Moral sein kleines Ich zudeckt. Wenn wir ein ängstlich-zugeknöpftes, in sich geducktes Individuum sehn, so greifen wir unwillkürlich nach Rock und Schnalle, sehn, ob wir auch noch da sind, und fürchten uns gleichsam zu verlieren. Aber beim Anblick eines bunten Luftspringers vergessen wir uns, fühlen wir uns über unsre Haut erhaben als allgemeine Mächte und atmen kühner. Wem ist es sittlicher, freier zumute, einem, der eben aus der Schulstube des Plutarch kömmt, über die Ungerechtigkeit nachdenkend, daß die Guten mit dem Tode die Frucht ihres Lebens verlieren, oder einem, der die Ewigkeit erfüllt sieht, das kühne donnernde Lied des Lucretius:

„[...] mächtig
Hat mir die große Hoffnung auf Ruhm das Herz nun erschüttert
Mit scharfem Thyrsusstab, und sie weckte in meinem Gemüte
Süßeste Lust zum Gesang. Sie trieb mich, mit strebendem Geiste
Unwegsame, von niemand betretene Musengefilde
Zu durchwandern. Da freut's, jungfräuliche Quellen zu finden,
Draus ich schöpfe, da freut's, frischsprießende Blumen zu pflücken,
Und sie zum herrlichen Kranz um das Haupt mir zu winden, wie solchen
Keinem der Früheren je um die Schläfen gewunden die Musen.
Denn mein Gesang gilt erstlich erhabenen Dingen: ich strebe,
Weiter [den Geist] aus den Banden der Religion zu befreien.
Ferner erleuchtet mein Dichten die Dunkelheit dieses Gebietes
Hell, weil über das Ganze der Zauber der Musen sich breitet."
V. 921 ff.

Wem es nicht mehr Vergnügen macht, aus eignen Mitteln die ganze Welt zu bauen, Weltschöpfer zu sein, als in seiner eignen Haut sich ewig herumzutreiben, über den hat der Geist sein Anathema ausgesprochen, der ist mit dem Interdikt belegt, aber mit einem umgekehrten, er ist aus dem Tempel und dem ewigen Genuß des Geistes gestoßen und darauf hingewiesen, über seine eigne Privatseligkeit Wiegenlieder zu singen und nachts von sich selber zu träumen.

„Die Glückseligkeit [ist] nicht der Lohn der Tugend, sondern die Tugend selbst."[19]

Wir werden auch sehn, wie unendlich philosophischer Lucretius den Epikur auffaßt als Plutarch. Die erste Grundlage philosophischer Forschung ist ein kühner freier Geist.

Zuerst ist die treffliche Kritik der früheren Naturphilosophen von epikureischem Standpunkt aus anzuerkennen. Sie ist um so eher zu betrachten, da sie das Spezifische der epikureischen Lehre meisterhaft hervorhebt.

Wir betrachten hier besonders, was über den Empedokles und Anaxagoras gelehrt wird, da dies noch mehr von den übrigen gilt.

1. Es sind keine *bestimmten* Elemente für die Substanz zu halten, denn wenn in sie alles gelegt wird und alles aus ihnen entsteht, wer gibt uns das Recht, in diesem Wechselprozeß nicht vielmehr die Totalität der anderen Dinge für ihre Prinzipien zu halten, da sie selbst nur eine bestimmte, beschränkte Art der Existenz neben den andern sind und ebenso durch den Prozeß dieser Existenzen hervorgebracht werden? Wie umgekehrt (v. 764 bis 767[1]).

2. Werden mehre bestimmte Elemente für die Substanz gehalten, so offenbaren diese einerseits ihre natürliche Einseitigkeit, indem sie im Konflikt sich gegeneinander erhalten, ihre Bestimmtheit geltend machen und so im Gegensatz sich auflösen, andrerseits geraten sie in einen natürlichen mechanischen oder anderweitigen Prozeß und offenbaren ihre Bildungsfähigkeit als eine auf ihre Einzelnheit beschränkte.

Wenn wir die jonischen Naturphilosophen damit historisch entschuldigen, daß ihnen Feuer, Wasser etc. nicht dies Sinnliche, sondern ein Allgemeines waren, so hat Lukrez als Gegner durchaus recht, ihnen dies zur Last zu legen. Werden offenbare, dem sinnlichen Tageslicht offenbare Elemente als die Grundsubstanzen angenommen, so haben diese ihr Kriterium an der sinnlichen Wahrnehmung und den sinnlichen Formen ihrer Existenz. Sagt man, es sei eine anderweitige Bestimmung derselben, worin sie die Prinzipien des Seienden sind, so ist es also eine ihrer sinnlichen Einzelnheit verborgne, nur innerliche, also äußerliche Bestimmung, in der sie Prinzipien sind, d.h. sie sind es nicht als dies bestimmte Element, grade in dem nicht, was sie von andern unterscheidet, als Feuer, Wasser etc. (v. 773 sqq.[1])

3. Aber drittens widerstreitet nicht nur der Ansicht, bestimmte besondre[2] Elemente als Prinzipien anzusehn, ihr beschränktes Dasein neben den andern, aus deren Zahl sie willkürlich herausgenommen sind, also auch keine andre Differenz gegen sie haben als die Bestimmtheit der Zahl, welche aber als beschränkte vielmehr durch die Vielheit, Unendlichkeit der andern prinzipiell bestimmt zu werden scheint, nicht nur ihr Verhalten gegen sich wechselseitig in ihrer Besonderheit, die ebensowohl Exklusion

[1] Siehe vorl. Band, S. 148 – [2] „besondre" steht in der Handschrift über „bestimmte"

Zuerst ist die treffliche Kritik der früheren Naturphilosophen von epikureischem Standpunkt aus anzuerkennen. Sie ist um so eher zu betrachten, da sie das Spezifische der epikureischen Lehre meisterhaft hervorhebt.

Wir betrachten hier besonders, was über den Empedokles und Anaxagoras gelehrt wird, da dies noch mehr von den übrigen gilt.

1. Es sind keine *bestimmten* Elemente für die Substanz zu halten, denn wenn in sie alles gelegt wird und alles aus ihnen entsteht, wer gibt uns das Recht, in diesem Wechselprozeß nicht vielmehr die Totalität der anderen Dinge für ihre Prinzipien zu halten, da sie selbst nur eine bestimmte, beschränkte Art der Existenz neben den andern sind und ebenso durch den Prozeß dieser Existenzen hervorgebracht werden? Wie umgekehrt (v. 764 bis 767[1]).

2. Werden mehre bestimmte Elemente für die Substanz gehalten, so offenbaren diese einerseits ihre natürliche Einseitigkeit, indem sie im Konflikt sich gegeneinander erhalten, ihre Bestimmtheit geltend machen und so im Gegensatz sich auflösen, andrerseits geraten sie in einen natürlichen mechanischen oder anderweitigen Prozeß und offenbaren ihre Bildungsfähigkeit als eine auf ihre Einzelnheit beschränkte.

Wenn wir die jonischen Naturphilosophen damit historisch entschuldigen, daß ihnen Feuer, Wasser etc. nicht dies Sinnliche, sondern ein Allgemeines waren, so hat Lukrez als Gegner durchaus recht, ihnen dies zur Last zu legen. Werden offenbare, dem sinnlichen Tageslicht offenbare Elemente als die Grundsubstanzen angenommen, so haben diese ihr Kriterium an der sinnlichen Wahrnehmung und den sinnlichen Formen ihrer Existenz. Sagt man, es sei eine anderweitige Bestimmung derselben, worin sie die Prinzipien des Seienden sind, so ist es also eine ihrer sinnlichen Einzelnheit verborgne, nur innerliche, also äußerliche Bestimmung, in der sie Prinzipien sind, d. h. sie sind es nicht als dies bestimmte Element, grade in dem nicht, was sie von andern unterscheidet, als Feuer, Wasser etc. (v. 773 sqq.[1])

3. Aber drittens widerstreitet nicht nur der Ansicht, bestimmte besondre[2] Elemente als Prinzipien anzusehn, ihr beschränktes Dasein neben den andern, aus deren Zahl sie willkürlich herausgenommen sind, also auch keine andre Differenz gegen sie haben als die Bestimmtheit der Zahl, welche aber als beschränkte vielmehr durch die Vielheit, Unendlichkeit der andern prinzipiell bestimmt zu werden scheint, nicht nur ihr Verhalten gegen sich wechselseitig in ihrer Besonderheit, die ebensowohl Exklusion

---

[1] Siehe vorl. Band, S. 149 – [2] „besondre" steht in der Handschrift über „bestimmte"

als eine in natürliche Grenzen eingeschloßne Bildungsfähigkeit offenbart, sondern der Prozeß selbst, in welchem sie die Welt hervorbringen sollen, zeigt an ihnen selbst ihre Endlichkeit und Wandelbarkeit nach.

Da sie in besondere Natürlichkeit eingeschloßne Elemente sind, so kann ihr Schaffen nur ein besondres sein, d.h. ihr eignes Umgeschaffenwerden, das auch wieder die Gestalt der Besonderheit, und zwar der natürlichen Besonderheit hat; d.h. ihr Schaffen ist ihr natürlicher Verwandlungsprozeß. So lassen diese Naturphilosophen das Feuer sich in der Luft wälzen, so entsteht der Regen, der fällt nieder, so die Erde. Was sich hier zeigt, ist also ihre eigne Wandelbarkeit und nicht ihr Bestehn, nicht ihr substantielles Sein, das sie als Prinzipien geltend machen; denn ihr Schaffen ist vielmehr der Tod ihrer besondren Existenz, und das Hervorgegangne ist so vielmehr in ihrem Nichtbestehn. (v. 783 sqq.[1])

Die wechselseitige Notwendigkeit der Elemente und natürlichen Dinge zu ihrem Bestehn ist nichts, als daß ihre Bedingungen als eigne Mächte ebensowohl außer ihnen als in ihnen sind.

4. Lukrez kömmt jetzt auf die Homöomerien des Anaxagoras. Er wirft ihnen vor, daß es zu

„imbecilla nimis primordia [...]sunt" [v. 847. 848][2],

denn da die Homöomerien dieselbe Qualität haben, dieselbe Substanz sind wie das, dessen Homöomerien sie sind, so müssen wir ihnen dieselbe Vergänglichkeit zuschreiben, die wir vor Augen sehn in ihren konkreten Ausdrücken. Birgt sich im Holz Feuer und Rauch, so ist es also ex alienigeneis [v. 873][2] gemischt. Bestünde jeder Körper aus allen sinnlichen Samen, so müßte er, zerbrochen, nachweisen, daß er sie enthält.

Es kann sonderbar scheinen, daß eine Philosophie wie die epikureische, die von der Sphäre des Sinnlichen ausgeht und sie wenigstens in der Erkenntnis als das höchste Kriterium preist, ein so Abstraktes, eine so caeca potestas, wie das Atom ist, als Prinzip hinstellt. Darüber v. 773 sqq.[1], 783 sqq.[1], wo es sich nachweist, daß das Prinzip ein selbständiges Bestehn ohne irgendeine besondere sinnliche, physische Eigenschaft sein muß. Es ist Substanz:

> „[...] eadem coelum, mare, terras, flumina, solem
> Constituunt" etc.
>
> v. 820 sq.

Es kömmt ihm Allgemeinheit zu.

---

[1] Siehe vorl. Band, S. 148 und 150 – [2] siehe vorl. Band, S. 150

als eine in natürliche Grenzen eingeschloßne Bildungsfähigkeit offenbart, sondern der Prozeß selbst, in welchem sie die Welt hervorbringen sollen, zeigt an ihnen selbst ihre Endlichkeit und Wandelbarkeit nach.

Da sie in besondere Natürlichkeit eingeschloßne Elemente sind, so kann ihr Schaffen nur ein besondres sein, d.h. ihr eignes Umgeschaffenwerden, das auch wieder die Gestalt der Besonderheit, und zwar der natürlichen Besonderheit hat; d. h. ihr Schaffen ist ihr natürlicher Verwandlungsprozeß. So lassen diese Naturphilosophen das Feuer sich in der Luft wälzen, so entsteht der Regen, der fällt nieder, so die Erde. Was sich hier zeigt, ist also ihre eigne Wandelbarkeit und nicht ihr Bestehn, nicht ihr substantielles Sein, das sie als Prinzipien geltend machen; denn ihr Schaffen ist vielmehr der Tod ihrer besondren Existenz, und das Hervorgegangne ist so vielmehr in ihrem Nichtbestehn. (v. 783 sqq.[1])

Die wechselseitige Notwendigkeit der Elemente und natürlichen Dinge zu ihrem Bestehn ist nichts, als daß ihre Bedingungen als eigne Mächte ebensowohl außer ihnen als in ihnen sind.

4. Lukrez kömmt jetzt auf die Homöomerien des Anaxagoras. Er wirft ihnen vor, daß es zu

„gar schwächliche [...] Urelemente sind" [V. 847. 848][2],

denn da die Homöomerien dieselbe Qualität haben, dieselbe Substanz sind wie das, dessen Homöomerien sie sind, so müssen wir ihnen dieselbe Vergänglichkeit zuschreiben, die wir vor Augen sehn in ihren konkreten Ausdrücken. Birgt sich im Holz Feuer und Rauch,so ist es also ex alienigeneis[3] [V. 873][2] gemischt. Bestünde jeder Körper aus allen sinnlichen Samen, so müßte er, zerbrochen, nachweisen, daß er sie enthält.

Es kann sonderbar scheinen, daß eine Philosophie wie die epikureische, die von der Sphäre des Sinnlichen ausgeht und sie wenigstens in der Erkenntnis als das höchste Kriterium preist, ein so Abstraktes, eine so caeca potestas[4], wie das Atom ist, als Prinzip hinstellt. Darüber v. 773 sqq.[1], 783 sqq.[1], wo es sich nachweist, daß das Prinzip ein selbständiges Bestehn ohne irgendeine besondere sinnliche, physische Eigenschaft sein muß. Es ist Substanz:

> „[...] dieselbigen Stoffe begründen ja Himmel und Erde,
> Meer und Ströme" etc.
>
> V. 820 f.

Es kömmt ihm Allgemeinheit zu.

---

[1] Siehe vorl. Band, S. 149 und 151 – [2] siehe vorl. Band, S. 151 – [3] aus fremdartigen Körpern – [4] blinde Kraft

Über das Verhältnis des *Atoms und der Leere* eine wichtige Bemerkung. Lukrez sagt von dieser duplex natura[1]:

„Esse utramque sibi per se, puramque, necesse est."
v. 504 sqq. [= 503 sqq. Diels].

Sie schließen sich ferner aus:

„Nam quacumque vacat spatium ....
Corpus ea non est" etc.
l.c.

Jedes ist selbst das Prinzip, also ist weder das Atom noch das Leere Prinzip, sondern ihr Grund, das, was jedes als selbständige Natur ausdrückt. Diese Mitte wird sich am Schlusse der epikureischen Philosophie auf den Thron setzen.

Das Leere als Prinzip der Bewegung, v. 363 sqq. [= 362 sqq. Diels], und zwar als immanentes Prinzip, v. 383 sqq. [= 382 sqq. Diels][1], τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄτομον, der objektivierte Gegensatz von Denken und Sein.

Lucretii Cari de rerum natura

lib. II

„Sed nil dulcius est, bene quam munita tenere,
Edita doctrina sapientum, templa serena."
v. 7 sq.

„O miseras hominum mentes! o pectora caeca!
Qualibus in tenebreis vitae, quanteisque pericleis
Degitur hocc' aevi, quodquomque est!"
v. 14 sqq.

„[...] velutei puerei trepidant, atque omnia caeceis
In tenebreis metuunt: sic nos in luce timemus
.....[.................................]
Hunc igitur terrorem animi tenebrasque, necesse est,
Non radiei solis, neque lucida tela diei
Discutiant, sed naturae species, ratioque."
v. 54 sqq. [= 55–56. 59–61 Diels].

---

[1] Siehe vorl. Band, S. 146

Über das Verhältnis des *Atoms und der Leere* eine wichtige Bemerkung. Lukrez sagt von dieser duplex natura[1]:

„Jedes für sich muß selbständig bestehn und rein sich erhalten."
V. 504 ff.

Sie schließen sich ferner aus:

„Denn wo immer der Raum sich erstreckt.................
Ist kein Körper vorhanden" etc.
a. a. O.

Jedes ist selbst das Prinzip, also ist weder das Atom noch das Leere Prinzip, sondern ihr Grund, das, was jedes als selbständige Natur ausdrückt. Diese Mitte wird sich am Schlusse der epikureischen Philosophie auf den Thron setzen.

Das Leere als Prinzip der Bewegung, v. 363 sqq., und zwar als immanentes Prinzip, v. 383 sqq.[2], τὸ κενὸν καὶ τὸ ἄτομον[3], der objektivierte Gegensatz von Denken und Sein.

Lucretius. Über die Natur der Dinge

Buch II

„Doch nichts Süßeres gibt's als die heiteren Tempel zu hüten,
Welche die Lehre der Weisen auf sicheren Höhen errichtet."
V. 7f.

„O wie arm ist der Menschen Verstand, wie blind ihr Verlangen!
In welch finsterer Nacht und in wieviel schlimmen Gefahren
Hingeht dies Leben, es sei, wie es sei!"
V. 14ff.

„[...] so wie Kinder im lichtlosen Dunkel erzittern, erbeben
Und alles fürchten, so ängstigen wir uns am hellichten Tage
.....[...]
Jene Gemütsangst nun und die lastende Geistesverfinstrung
Kann nicht der Sonnenstrahl und des Tages leuchtende Helle
Treiben von dannen, sondern allein der Natur vernünft'ge Betrachtung."
V. 54ff.

---

[1] zweifachen Natur (siehe vorl. Band, S. 147) – [2] siehe vorl. Band, S. 147 – [3] (to kenọn kai to ạtomon) das Leere und das Atom

„[...] quoniam per inane vagantur, cuncta necesse est
Aut gravitate sua ferri primordia rerum,
Aut ictu forte alterius [...............]"

v.82 sqq. [= 83–85 Diels].

„[............] reminiscere, totius imum
Nil esse in summa; *neque habere, ubi corpora prima*
Consistant: quoniam spatium sine fine modoque est,
Immensumque patere in cunctas undique parteis,
Pluribus ostendit [........................]"

v.89 sqq. [= 90–94 Diels].

„[..........................] nulla quies est
Reddita corporibus primeis per inane profundum;
Sed magis, assiduo varioque exercita motu" [etc.]

v.94 sqq. [= 95–97 Diels].

Das Hervorgehn der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht.

Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges.

„Multa minuta [..............................
.................] radiorum lumine in ipso;
[...] velut aeterno certamine, proelia pugnasque
Edere, turmatim certantia; nec dare pausam,
Concilieis et discidieis exercita crebreis:
Conjicere ut possis ex hoc, primordia rerum,
Quale sit, in magno jactari semper inani."

v.115 sqq. [= 116–122 Diels].

Man sieht, wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht.

„Hoc etiam magis haec animum te advortere par est
Corpora, quae in solis radieis turbare videntur;
Quod taleis turbae *motus quoque materiai*
Significant *clandestinos caecosque* subesse.
Multa videbis enim plageis ibi percita caeceis
Commutare viam, retroque repulsa revorti."

v.124 sqq. [= 125–130 Diels].

„Prima moventur enim per se primordia rerum;
Inde ea, quae parvo sunt corpora conciliatu,

„[...] da sie schweifen im Leeren, so muß sich notwendigerweise
Jedes Urelement bewegen durch eigene Schwere
Oder durch Stoß eines andren [.................]"

V. 82ff.

„[.................] erinnre dich, daß es im Weltall
Nirgends ein Unterstes gibt, *daß nirgends die Urelemente*
Kommen zur Ruhe im Raum, der sich endlos, grenzenlos ausdehnt;
Denn daß er überallhin sich tief ins Unendliche strecke,
Das ist ausführlich bewiesen [....................]"

V. 89ff.

„[......................] es gibt in den Tiefen des Leeren
Nirgends Rast noch Ruhe für unsere Grundelemente,
Sondern getrieben vielmehr von beständ'ger, verschiedner Bewegung" [etc.]

V. 94ff.

Das Hervorgehn der Bildungen aus den Atomen, ihre Repulsion und Attraktion ist geräuschvoll. Ein lärmender Kampf, eine feindliche Spannung bildet die Werkstätte und Schmiedestätte der Welt. Die Welt ist im Innern zerrissen, in deren innerstem Herzen es so tumultuarisch zugeht.

Selbst der Strahl der Sonne, der in die Schattenplätze fällt, ist ein Bild dieses ewigen Krieges.

„Winzige Stäubchen [.............................
..........................] in dem Lichtstrahl,
[...] wie in ewigem Kriege in Schlachten und Kämpfen sich streiten
Gleichsam in Scharen und keine Pause je eintreten lassen
Bei ihrem Drang, sich stets zu vereinen und wieder zu trennen.
Daraus kannst du ersehen, wie alles gehet vonstatten,
Wenn sich der Urstoff stets im unendlichen Leeren beweget."

V. 115ff.

Man sieht, wie die blinde, unheimliche Macht des Schicksals in die Willkür der Person, des Individuums übergeht und die Formen und Substanzen zerbricht.

„Um so mehr ist es nötig, daß man dieses auch richtig beachtet,
Wie in dem Sonnenstrahle die winzigen Körper sich tummeln,
Weil dergleichen Gewimmel beweist, *auch in der Materie*
Gibt's *ein unsichtbares, verborgenes Wirken der Kräfte.*
Denn viele Körper, so wirst du bemerken, verändern die Richtung,
Trifft sie ein heimlicher Stoß, und sie wenden getrieben sich rückwärts."

V. 124ff.

„Denn es bewegen zuerst durch sich selbst die Urelemente,
Hierauf werden die Körper, die wenig Verbindungen haben

Et quasi proxima sunt ad vireis principiorum,
Ictibus ollorum caeceis impulsa cientur;
Ipsaque, quae porro paullo majora, lacessunt,
Sic a principieis ascendit motus, et exit
Paullatim nostros ad sensus; ut moveantur
Olla quoque, in solis quae lumine cernere quimus;
Nec quibus id faciant plageis apparet aperte."

v. 132 sqq. [= 133–141 Diels].

„[....] quae sunt solida primordia simplicitate,
Quom per inane meant vacuum, nec res remoratur
Ulla foreis, atque ipsa, sueis e partibus unum,
Unum, in quem coepere locum, connixa feruntur;
Debent nimirum praecellere mobilitate,
Et multo citius ferri, quam lumina solis."

v. 156 sqq. [= 157–162 Diels].

„[...] quamvis rerum ignorem primordia quae sint,
Hoc tamen ex ipseis coeli rationibus ausim
Confirmare, alieisque ex rebus reddere multeis,
Nequaquam nobis divinitus esse creatam
Naturam mondi [........................]"

v. 177 sqq.

„[...................] nullam rem posse sua vi
Corpoream sursum ferri, sursumque meare."

v. 185 sq.

Die *declinatio atomorum a via recta* ist eine der tiefsten, im innersten Vorgang der epikureischen Philosophie begründete Konsequenz. Cicero hat gut darüber lachen, ihm ist die Philosophie ein so fremdes Ding wie der Präsident der nordamerikanischen Freistaaten.

Die grade Linie, die einfache Richtung, ist Aufheben des unmittelbaren Fürsichseins, des Punktes, sie ist der aufgehobne Punkt. Die grade Linie ist das Anderssein des Punktes. Das Atom, das Punktuelle, welches das Anderssein aus sich ausschließt, absolutes unmittelbares Fürsichsein ist, schließt also die einfache Richtung aus, die grade Linie, es beugt von ihr aus. Es weist nach, daß seine Natur nicht die Räumlichkeit, sondern das Fürsichsein ist. Das Gesetz, dem es folgt, ist ein andres als das der Räumlichkeit.

Die grade Linie ist nicht nur das Aufgehobensein des Punktes, sie ist auch sein Dasein. Das Atom ist gleichgültig gegen die Breite des Daseins, es geht nicht in seiende Unterschiede auseinander, aber ebenso ist es nicht das bloße Sein, das Unmittelbare, das gleichsam nicht neidisch auf sein

Und in der Kraft am nächsten kommen den Urelementen,
Durch unmerkbare Stöße von diesen dann weiter getrieben,
Und sie geben dann selbst den Stoß an die größeren weiter.
So geht von dem Atom die Bewegung hinauf, und sie endet
Langsam bei unseren Sinnen, bis endlich auch das sich beweget,
Was wir im Lichte der Sonne mit Augen zu schauen vermögen,
Ohne doch deutlich die Stöße zu sehn, die Bewegung erzeugen."

V. 132ff.

„[....] wenn die Urelemente, die einfach sind und solide,
Schweifen im stofflosen Leeren und nichts sie von außen zurückhält,
Und sie selbst mit den eig'nen zur Einheit verbundenen Teilchen
Auf ein einziges Ziel die begonnene Richtung verfolgen,
Müssen – das ist kein Wunder – an Schnelle sie alles besiegen
Und sich weit schneller bewegen sogar als die Strahlen der Sonne."

V. 156ff.

„[...] selbst wenn ich das Wesen der Urelemente nicht kennte,
Wagt' ich doch dies zu behaupten, gestützt auf die Kenntnis des Himmels
Und auf gar mancherlei andere Gründe, daß nie und nimmer
Ist ein göttliches Werk, das für uns erschaffen, das Wesen
Und die Natur der Welt [..............................]"

V. 177ff.

„[....................] es kann durch eigenen Antrieb
Körperliches sich nicht erheben und steigen nach oben."

V. 185f.

Die *declinatio atomorum a via recta*[1] ist eine der tiefsten, im innersten Vorgang der epikureischen Philosophie begründete Konsequenz. Cicero hat gut darüber lachen, ihm ist die Philosophie ein so fremdes Ding wie der Präsident der nordamerikanischen Freistaaten.

Die grade Linie, die einfache Richtung, ist Aufheben des unmittelbaren Fürsichseins, des Punktes, sie ist der aufgehobne Punkt. Die grade Linie ist das Anderssein des Punktes. Das Atom, das Punktuelle, welches das Anderssein aus sich ausschließt, absolutes unmittelbares Fürsichsein ist, schließt also die einfache Richtung aus, die grade Linie, es beugt von ihr aus. Es weist nach, daß seine Natur nicht die Räumlichkeit, sondern das Fürsichsein ist. Das Gesetz, dem es folgt, ist ein andres als das der Räumlichkeit.

Die grade Linie ist nicht nur das Aufgehobensein des Punktes, sie ist auch sein Dasein. Das Atom ist gleichgültig gegen die Breite des Daseins, es geht nicht in seiende Unterschiede auseinander, aber ebenso ist es nicht das bloße Sein, das Unmittelbare, das gleichsam nicht neidisch auf sein

[1] *Ausbeugung der Atome von der graden Linie*

Sein ist, sondern es ist grade im Unterschiede vom Dasein, es verschließt sich in sich[1] gegen dasselbe, d. h., sinnlich ausgedrückt, es beugt aus von der graden Linie.

Wie das Atom von seiner Voraussetzung ausbeugt, seiner qualitativen Natur sich entzieht und darin nachweist, daß dies Entziehn, dieses voraussetzungslose, inhaltslose Insichbeschlossensein für es selbst ist, daß so seine eigentliche Qualität erscheint, so beugt die ganze epikureische Philosophie den Voraussetzungen aus, so ist z.B. die Lust bloß das Ausbeugen vom Schmerze, also dem Zustande[2], worin das Atom als ein differenziertes, daseiendes, mit einem Nichtsein und Voraussetzungen behaftetes erscheint. Daß der Schmerz aber ist etc., daß diese Voraussetzungen, denen ausgebeugt wird, sind für den einzelen, das ist seine Endlichkeit, und darin ist er zufällig. Zwar finden wir schon, daß an sich diese Voraussetzungen für das Atom sind[3], denn es beugte nicht der graden Linie aus, wenn sie nicht für es wäre. Aber dies liegt in der Stellung der epikureischen Philosophie, sie sucht das Voraussetzungslose in der Welt der substantialen Voraussetzung, oder logisch ausgedrückt, indem ihr das Fürsichsein das ausschließliche, unmittelbare Prinzip ist, so hat sie das Dasein sich unmittelbar gegenüber, sie hat es nicht logisch überwunden.

Dem Determinismus wird so ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird; der Gott beugt der Welt aus, sie ist nicht für ihn, und drin ist er Gott.

Man kann daher sagen, daß die declinatio atomi a recta via das Gesetz, der Puls, die spezifische Qualität des Atoms ist; und dies ist es, warum Demokrits Lehre eine ganz verschiedne, nicht Zeitphilosophie wie die epikureische war.

> „Quod nisi declinare solerent, omnia deorsum
> [..................] caderent per inane profundum:
> Nec foret *offensus natus*, nec *plaga creata*
> *Principieis:* ita nil umquam natura creasset."
> v. 221 sqq.

Indem die Welt geschaffen wird, indem das Atom sich auf sich, das ist auf ein andres Atom bezieht, so ist seine Bewegung also nicht die, die ein Anderssein unterstellt, die der graden Linie, sondern die ausbeugt davon, sich auf sich selbst bezieht. Sinnlich vorgestellt, kann das Atom sich nur auf das Atom beziehn, indem jedes derselben der graden Linie ausbeugt.

[1] „es verschließt sich in sich" nicht eindeutig zu entziffern – [2] in der Handschrift: des Zustandes – [3] in der Handschrift: ist

Sein ist, sondern es ist grade im Unterschiede vom Dasein, es verschließt sich in sich[1] gegen dasselbe, d.h. sinnlich ausgedrückt, es beugt aus von der graden Linie.

Wie das Atom von seiner Voraussetzung ausbeugt, seiner qualitativen Natur sich entzieht und darin nachweist, daß dies Entziehn, dieses voraussetzungslose, inhaltslose Insichbeschlossensein für es selbst ist, daß so seine eigentliche Qualität erscheint, so beugt die ganze epikureische Philosophie den Voraussetzungen aus, so ist z.B. die Lust bloß das Ausbeugen vom Schmerze, also dem Zustande[2], worin das Atom als ein differenziertes, daseiendes, mit einem Nichtsein und Voraussetzungen behaftetes erscheint. Daß der Schmerz aber ist etc., daß diese Voraussetzungen, denen ausgebeugt wird, sind für den einzelen, das ist seine Endlichkeit, und darin ist er zufällig. Zwar finden wir schon, daß an sich diese Voraussetzungen für das Atom sind[3], denn es beugte nicht der graden Linie aus, wenn sie nicht für es wäre. Aber dies liegt in der Stellung der epikureischen Philosophie, sie sucht das Voraussetzungslose in der Welt der substantialen Voraussetzung, oder logisch ausgedrückt, indem ihr das Fürsichsein das ausschließliche, unmittelbare Prinzip ist, so hat sie das Dasein sich unmittelbar gegenüber, sie hat es nicht logisch überwunden.

Dem Determinismus wird so ausgebeugt, indem der Zufall, die Notwendigkeit, indem die Willkür zum Gesetz erhoben wird; der Gott beugt der Welt aus, sie ist nicht für ihn, und drin ist er Gott.

Man kann daher sagen, daß die declinatio atomi a recta via[4] das Gesetz, der Puls, die spezifische Qualität des Atoms ist; und dies ist es, warum Demokrits Lehre eine ganz verschiedne, nicht Zeitphilosophie wie die epikureische war.

> „Wichen sie nicht so ab, dann würden [..................]
> Gradaus alle hinab in die Tiefen des Leeren versinken.
> Keine *Begegnung* und *Stoß erführen* alsdann *die Atome*,
> Niemals hätte daher die Natur mit der Schöpfung begonnen."
> V. 221 ff.

Indem die Welt geschaffen wird, indem das Atom sich auf sich, das ist auf ein andres Atom bezieht, so ist seine Bewegung also nicht die, die ein Anderssein unterstellt, die der graden Linie, sondern die ausbeugt davon, sich auf sich selbst bezieht. Sinnlich vorgestellt, kann das Atom sich nur auf das Atom beziehn, indem jedes derselben der graden Linie ausbeugt.

[1] „es verschließt sich in sich" nicht eindeutig zu entziffern – [2] in der Handschrift: des Zustandes – [3] in der Handschrift: ist – [4] Ausbeugung des Atoms von der graden Linie

„Quare etiam atque etiam paullum inclinare necesse est
Corpora, nec plus quam minumum; ne fingere motus
Obliquos videamur, et id res vera refutet."
v. 243 sqq.

„Denique si semper motus connectitur omnis,
Et vetere exoritur semper novus ordine certo
Nec declinando faciunt primordia motus
Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,
Ex infinito ne caussam caussa sequatur:
Libera per terras unde haec animantibus exstat,
Unde est haec, inquam, fatis avolsa, voluntas,
Per quam progredimur, quo ducit quemque voluptas."
v. 251 sqq.

„Quojus ad arbitrium quoque copia materiai
Cogitur interdum flecti per membra" etc.
v. 281 sq.

Die declinatio a recta via ist das arbitrium, die spezifische Substanz, die wahre Qualität des Atoms.

„Quare, in seminibus quoque idem fateare, necesse est,
Esse aliam praeter plagas et pondera, caussam
Motibus, unde haec est olleis innata potestas:
De nihilo quoniam fieri nil posse videmus.
Pondus enim prohibet, ne plageis omnia fiant,
Externa quasi vi: sed ne mens ipsa necessum
Intestinum habeat cuncteis in rebus agundeis,
Et, devicta quasi, cogatur ferre, patique:
Id *facit exiguum clinamen principiorum*
Nec *regione loci certa, nec tempore certo.*"
v. 284 sqq.

Diese declinatio, dies clinamen ist weder regione loci certa noch tempore certo, es ist keine sinnliche Qualität, es ist die Seele des Atoms.

In der Leere fällt die Differenz des Gewichtes fort, d.i. sie ist keine äußere Bedingung der Bewegung, sondern die fürsichseiende, immanente, absolute Bewegung selbst.

„At contra nulli, de nulla parte, neque ullo
Tempore, inane potest vacuum subsistere rei;
Quin, sua quod natura petit, concedere pergat.

„Wieder und wieder müssen die Körper deshalb sich neigen
Etwas zur Seite, doch nur um ein wenig, damit es nicht heiße,
Ihre Bewegung sei schräg, denn das widerstreitet der Wahrheit."
V. 243ff.

„Endlich, wenn immer sich schließt die Kette der ganzen Bewegung
Und an den früheren Ring sich der neue unweigerlich anreiht,
Und die Atome nicht weichen vom Lote und dadurch bewirken
Jener Bewegung Beginn, die des Schicksals Bande zertrümmert,
Das sonst lückenlos schließt die unendliche Ursachenkette:
Freiheit des Willens hier für die Lebewesen auf Erden,
Woher, frag ich dich, stammt der dem Schicksal entwundene Wille,
Der einem jeden zu gehen gestattet, wohin er nur Lust hat."
V. 251ff.

„Seinem entscheidenden Willen gelingt's, die Massen des Stoffes
Jeweils zu zwingen dazu, daß sie beugen die Glieder" etc.
V. 281f.

Die declinatio a recta via[1] ist das arbitrium[2], die spezifische Substanz, die wahre Qualität des Atoms.

„Ebenso mußt du daher auch bei den Atomen gestehen,
Daß noch ein anderer Grund zur Bewegung, außer den Stößen
Und dem Gewichte, besteht, woraus denn bei ihnen die Kraft stammt.
Denn aus nichts kann nie – dies sehen wir – etwas entstehen.
Nämlich die Schwere verhindert, daß alles durch Stöße bewirkt wird
Gleichsam durch äußre Gewalt; doch daß den Geist in uns selber
Nicht ein innerer Zwang bei allen Geschäften behindert,
Und er so gleichsam gefesselt zum Dulden und Leiden verdammt sei,
Ist der geringen Beugung der Urelemente zu danken,
Die indes weder bestimmt durch den Ort noch bestimmt durch die Zeit ist."
V. 284ff.

Diese declinatio, dies clinamen[3] ist weder regione loci certa noch tempore certo[4], es ist keine sinnliche Qualität, es ist die Seele des Atoms.

In der Leere fällt die Differenz des Gewichtes fort, d.i. sie ist keine äußere Bedingung der Bewegung, sondern die fürsichseiende, immanente, absolute Bewegung selbst.

„Dahingegen vermöchte das Leere sich niemals und nirgends
Wider irgendein Ding als Halt entgegenzustellen,
Sondern es weicht ihm beständig, wie seine Natur es erfordert.

[1] Ausbeugung von der graden Linie – [2] Wille – [3] Ausbeugung – [4] bestimmt durch den Ort noch bestimmt durch die Zeit

Omnia quapropter debent per inane quietum
Aeque, ponderibus non aequeis, concita ferri."
v. 235 sqq.

Lukrez macht dies geltend gegen die durch sinnliche Bedingungen eingeschränkte Bewegung:

„Nam per aquas quaequomque cadunt atque aera deorsum,
Haec pro ponderibus casus celerare necesse est:
Propterea, quia corpus aquae naturaque tenuis
Aeris, haud possunt aeque rem quamque morari:
Sed citius cedunt, gravioribus exsuperata."
v. 230 sqq.

„Jamne vides igitur, quamquam vis extera multos
Pellat, et invitos cogat procedere saepe,
Praecipiteisque rapi [,tamen] esse in pectore nostro
Quiddam, quod contra pugnare, obstareque, possit" etc.
v. 277 sqq.

Siehe die oben zitierten Verse.

Diese potestas, dies declinare ist der Trotz, die Halsstarrigkeit des Atoms, das quiddam in pectore desselben, sie bezeichnet nicht ihr Verhältnis zur Welt wie das Verhältnis der entzweigebrochnen, mechanischen Welt zum einzelnen Individuum.

Wie Zeus unter den tosenden Waffentänzen der Kureten aufwuchs, so hier die Welt unter dem klingenden Kampfspiel der Atome.

Lukrez ist der echt römische Heldendichter, denn er besingt die Substanz des römischen Geistes; statt der heitern, kräftigen, totalen Gestalten des Homer haben wir hier feste, undurchdringliche, gewappnete Helden, denen alle andern Qualitäten abgehn, den Krieg omnium contra omnes, die starre Form des Fürsichseins, eine entgötterte Natur und einen entwelteten Gott.

Wir kommen jetzt zu der Bestimmung der näheren Qualitäten der Atome; ihre innere, immanente spezifische Qualität, die aber vielmehr ihre Substanz ist, haben wir gesehn. Diese Bestimmungen sind sehr schwach bei Lukrez, wie überhaupt einer der willkürlichsten und daher schwierigsten Teile der ganzen epikureischen Philosophie.

Deshalb müssen die Körper mit gleicher Geschwindigkeit alle
Trotz ungleichem Gewicht durch das ruhende Leere sich stürzen."
V. 235ff.

Lukrez macht dies geltend gegen die durch sinnliche Bedingungen eingeschränkte Bewegung:

„Denn was immer im Wasser sowie in den Lüften herabfällt,
Muß, je schwerer es ist, um so eiliger in seinem Fall sein,
Deshalb, weil die gar leichte Luft und das schwerere Wasser
Nicht in der nämlichen Weise den Fall zu verzögern imstand sind,
Sondern je schwerer der Druck, um so schneller auch weichen zur Seite."
V. 230ff.

„Siehst du nun wohl, daß, ob viele sich auch durch äußeren Einfluß
Treiben und nötigen lassen zu unfreiwilligem Fortgehn
Und zu haltlosem Stürzen[, doch] immer in unserem Busen
Etwas bleibt, was dagegen sich sträubt und das Fremde zurückweist" etc.
V. 277ff.

Siehe die oben zitierten Verse.

Diese potestas[1], dies declinare[2] ist der Trotz, die Halsstarrigkeit des Atoms, das quiddam in pectore[3] desselben, sie bezeichnet nicht ihr Verhältnis zur Welt, wie das Verhältnis der entzweigebrochnen, mechanischen Welt zum einzelnen Individuum.

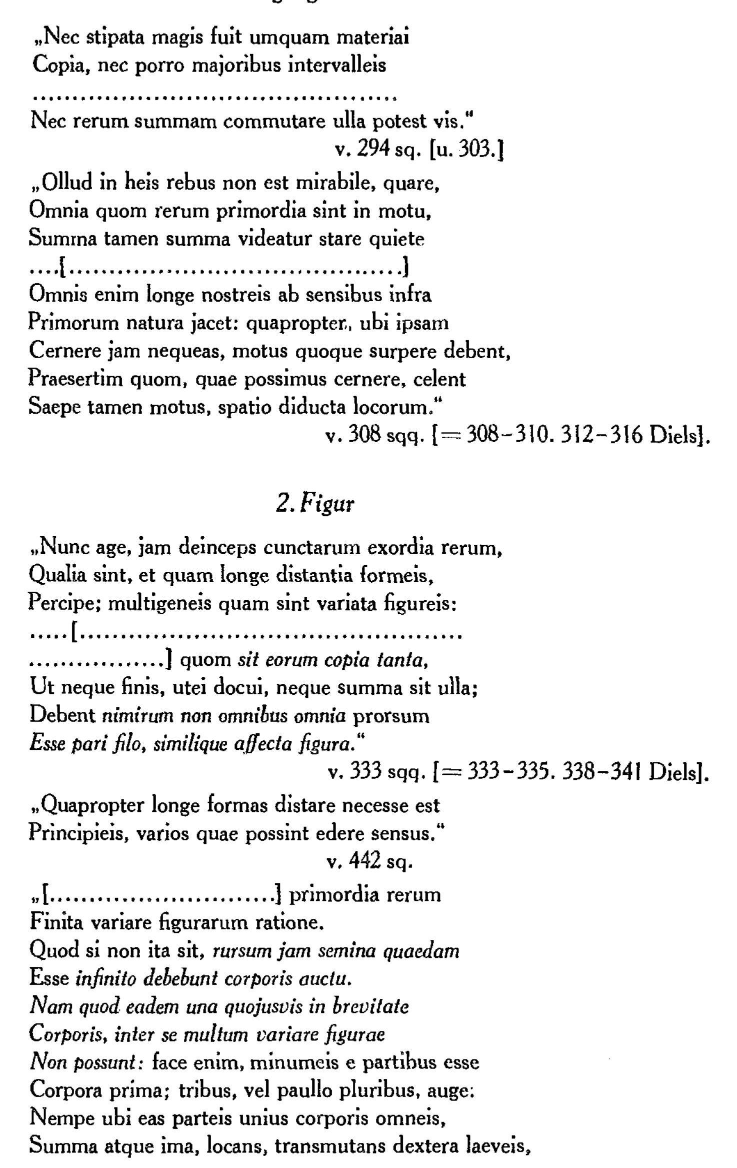
Wie Zeus unter den tosenden Waffentänzen der Kureten aufwuchs, so hier die Welt unter dem klingenden Kampfspiel der Atome.

Lukrez ist der echt römische Heldendichter, denn er besingt die Substanz des römischen Geistes; statt der heitern, kräftigen, totalen Gestalten des Homer haben wir hier feste, undurchdringliche, gewappnete Helden, denen alle andern Qualitäten abgehn, den Krieg omnium contra omnes, die starre Form des Fürsichseins, eine entgötterte Natur und einen entwelteten Gott.

Wir kommen jetzt zu der Bestimmung der näheren Qualitäten der Atome; ihre innere, immanente spezifische Qualität, die aber vielmehr ihre Substanz ist, haben wir gesehn. Diese Bestimmungen sind sehr schwach bei Lukrez, wie überhaupt einer der willkürlichsten und daher schwierigsten Teile der ganzen epikureischen Philosophie.

---

[1] Kraft – [2] Ausbeugen – [3] Etwas im Busen



1. Bewegung der Atome

„Nec stipata magis fuit umquam materiai
Copia, nec porro majoribus intervalleis
....
Nec rerum summam commutare ulla potest vis."
v. 294 sq. [u. 303.]

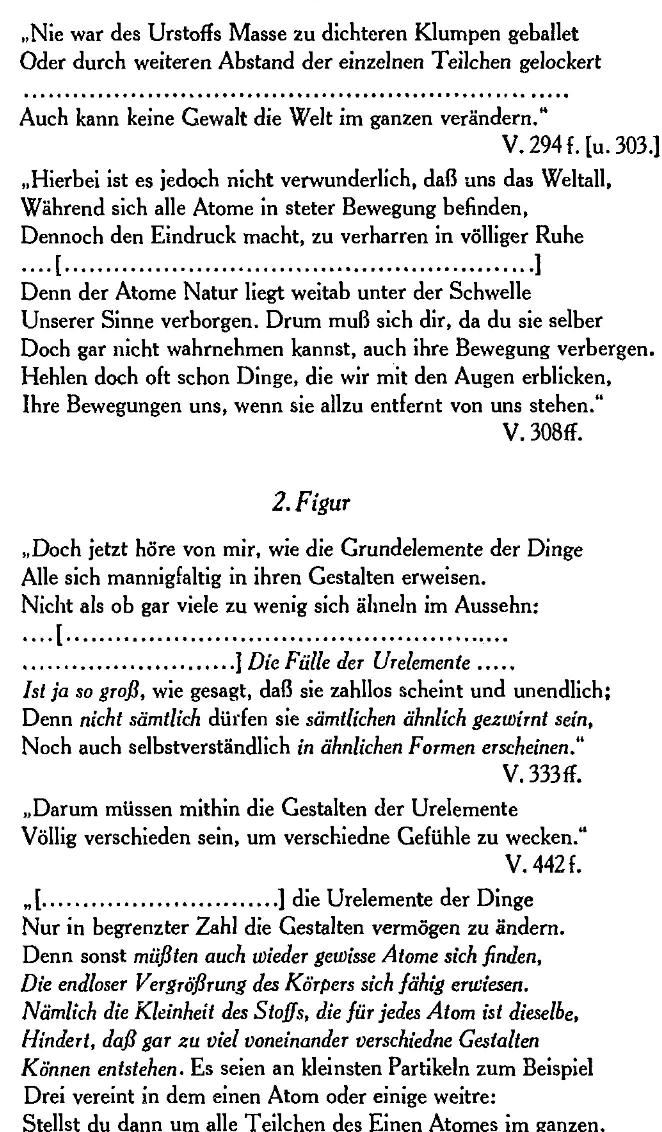
„Ollud in heis rebus non est mirabile, quare,
Omnia quom rerum primordia sint in motu,
Summa tamen summa videatur stare quiete
....[......................................]
Omnis enim longe nostreis ab sensibus infra
Primorum natura jacet: quapropter, ubi ipsam
Cernere jam nequeas, motus quoque surpere debent,
Praesertim quom, quae possimus cernere, celent
Saepe tamen motus, spatio diducta locorum."
v. 308 sqq. [= 308–310. 312–316 Diels].

2. Figur

„Nunc age, jam deinceps cunctarum exordia rerum,
Qualia sint, et quam longe distantia formeis,
Percipe; multigeneis quam sint variata figureis:
.....[...
.................] quom *sit eorum copia tanta,*
Ut neque finis, utei docui, neque summa sit ulla;
Debent *nimirum non omnibus omnia* prorsum
Esse pari filo, similique affecta figura."
v. 333 sqq. [= 333–335. 338–341 Diels].

„Quapropter longe formas distare necesse est
Principieis, varios quae possint edere sensus."
v. 442 sq.

„[............................] primordia rerum
Finita variare figurarum ratione.
Quod si non ita sit, *rursum jam semina quaedam*
Esse *infinito debebunt corporis auctu.*
Nam quod eadem una quojusvis in brevitate
Corporis, inter se multum variare figurae
Non possunt: face enim, minumeis e partibus esse
Corpora prima; tribus, vel paullo pluribus, auge:
Nempe ubi eas parteis unius corporis omneis,
Summa atque ima, locans, transmutans dextera laeveis,



1. Bewegung der Atome

„Nie war des Urstoffs Masse zu dichteren Klumpen geballet
Oder durch weiteren Abstand der einzelnen Teilchen gelockert
....
Auch kann keine Gewalt die Welt im ganzen verändern."
V. 294 f. [u. 303.]

„Hierbei ist es jedoch nicht verwunderlich, daß uns das Weltall,
Während sich alle Atome in steter Bewegung befinden,
Dennoch den Eindruck macht, zu verharren in völliger Ruhe
....[...]
Denn der Atome Natur liegt weitab unter der Schwelle
Unserer Sinne verborgen. Drum muß sich dir, da du sie selber
Doch gar nicht wahrnehmen kannst, auch ihre Bewegung verbergen.
Hehlen doch oft schon Dinge, die wir mit den Augen erblicken,
Ihre Bewegungen uns, wenn sie allzu entfernt von uns stehen."
V. 308ff.

2. Figur

„Doch jetzt höre von mir, wie die Grundelemente der Dinge
Alle sich mannigfaltig in ihren Gestalten erweisen.
Nicht als ob gar viele zu wenig sich ähneln im Aussehn:
....[...
........................] *Die Fülle der Urelemente* .....
Ist ja so groß, wie gesagt, daß sie zahllos scheint und unendlich;
Denn *nicht sämtlich* dürfen sie *sämtlichen ähnlich gezwirnt sein*,
Noch auch selbstverständlich *in ähnlichen Formen erscheinen*."
V. 333ff.

„Darum müssen mithin die Gestalten der Urelemente
Völlig verschieden sein, um verschiedne Gefühle zu wecken."
V. 442 f.

„[............................] die Urelemente der Dinge
Nur in begrenzter Zahl die Gestalten vermögen zu ändern.
Denn sonst *müßten auch wieder gewisse Atome sich finden,*
Die endloser Vergrößrung des Körpers sich fähig erwiesen.
Nämlich die Kleinheit des Stoffs, die für jedes Atom ist dieselbe,
Hindert, daß gar zu viel voneinander verschiedne Gestalten
Können entstehen. Es seien an kleinsten Partikeln zum Beispiel
Drei vereint in dem einen Atom oder einige weitre:
Stellst du dann um alle Teilchen des Einen Atomes im ganzen,
Oben und Unten vertauschend, Rechtes und Linkes umwechselnd,

Omnimodeis expertus eris, quam quisque det ordo
Formarum speciem totius corporis ejus:
Quod superest, si forte voles variare figuras,
Addendum parteis alias erit: inde sequetur
Assimili ratione, alias ut postulet ordo,
Si tu forte voles etiam variare figuras.
Ergo *formarum novitatem corporis augmen*
Subsequitur: quare non est ut credere possis,
Esse infiniteis distantia semina formeis;
Ne quaedam cogas *immani maxumitate*
Esse: supra quod jam docui non esse probare."
v. 479 sqq.

Dies *epikureische Dogma, daß die figurarum varietas nicht infinita* ist, wohl aber die corpuscula ejusdem figurae infinita sind, e quorum perpetuo concursu mundus perfectus est resque gignuntur, ist die wichtigste, immanenteste Betrachtung der Stellung, welche die Atome zu ihren Qualitäten haben, zu sich als Prinzipien einer Welt.

„Namque alieis aliud praestantius exoreretur."
v. 507.

„Cedere item retro possent in deteriores
Omnia sic parteis, ut diximus in meliores:
Namque alieis aliud retro quoque tetrius esset" [etc.]
v. 508 sqq.

„Quae quoniam non sunt, quin rebus reddita certa
Finis utrimque tenet summam; fateare necesse est,
Materiam quoque finiteis differre figureis."
v. 512 sqq.

„Quod quoniam docui, pergam connectere rem, quae,
Ex hoc apta, fidem ducit: primordia rerum,
Inter se simili quae sunt perfecta figura,
Infinita cluere: etenim *distantia* quom sit
Formarum finita, necesse est, quae *similes sint,*
Esse *infinitas;* aut *summam materiai*
Finitam constare: id quod non esse probavi."
v. 522 sqq.

Die Distanz, die Differenz der Atome ist endlich; nähme man sie nicht endlich an, so wären die Atome in sich selbst vermittelte, enthielten in sich

Prüfst du auf jegliche Art nun, wie jegliche Ordnung beeinflußt
Form und Gestalt des ganzen Atoms, das diente als Beispiel,
Mußt du doch endlich noch andre Partikeln den übrigen zutun,
Wenn du noch weiter die Formen zu ändern wünschest. Es folgt nun,
Daß in ähnlicher Weise noch andre Partikeln die Ordnung
Weiter verlangt, wenn du weiter die Formenveränderung wünschest.
So *wird Körpervergrößrung die Folge der neuen Gestaltung.*
Deshalb ist es unmöglich erlaubt, sich die Meinung zu bilden
Unsre Atome besäßen unendlich verschiedne Gestalten.
Denn sonst müßtest du ja auch welche *von riesiger Größe*
Denken dir können, was, wie ich schon *oben* erklärt, doch nicht angeht."
V. 479ff.

Dies *epikureische Dogma, daß die figurarum varietas nicht infinita*[1] ist, wohl aber die corpuscula ejusdem figurae infinita sind, e quorum perpetuo concursu mundus perfectus est resque gignuntur[2], ist die wichtigste, immanenteste Betrachtung der Stellung, welche die Atome zu ihren Qualitäten haben, zu sich als Prinzipien einer Welt.

„Trefflicher würde das eine dann stets als das andere werden."
V. 507.

„Ebenso könnte natürlich auch alles zum Schlechteren rückwärts
Wieder sich wenden, grad so wie zum Bessern, was eben wir sagten.
Auch beim Zurück das eine könnt' schlechter wohl sein als das andre" [etc.]
V. 508ff.

„Da dem nicht so ist, vielmehr durch sichere Schranken
Hüben und drüben das Ganze begrenzt ist, mußt du gestehen,
Daß auch im Urstoff nicht sind unendlich verschiedene Formen."
V. 512ff.

„Da ich dich dieses gelehrt, verbind' ich damit noch ein weitres,
Was sich aus diesem erweist, daß die Urelemente der Dinge,
Deren Gestalten einander in ähnlicher Weise geformt sind,
Selbst in unendlicher Zahl vorhanden sind. Da der Gestalten
Unterschiede begrenzt sind, so muß entweder die *Anzahl*
Derer, die *ähnlich sind, unendlich* sein, oder *der Urstoff*
Wäre im ganzen begrenzt, was oben als nichtig erwiesen."
V. 522ff.

Die Distanz, die Differenz der Atome ist endlich; nähme man sie nicht endlich an, so wären die Atome in sich selbst vermittelte, enthielten in sich

[1] *Mannigfaltigkeit der Gestalten nicht unendlich* – [2] Körperchen mit derselben Gestalt unendlich sind, aus deren fortwährendem Zusammenstoß die Welt entstanden ist und die Dinge hervorgehn

eine ideale Mannigfaltigkeit. Die Unendlichkeit der Atome als Repulsion, als negative Beziehung auf sich, zeugt unendlich viel ähnliche, quae similes sint, infinitas, ihre Unendlichkeit hat mit ihrem qualitativen Unterschied nichts zu schaffen. Nimmt man die Unendlichkeit der Verschiedenheit der Form des Atoms an, so enthält jedes Atom das andre in sich aufgehoben, und es gibt dann Atome, die die ganze Unendlichkeit der Welt vorstellen, wie die Leibnizischen Monaden.

„Esse igitur genere in quovis primordia rerum
Infinita palam est, unde omnia suppeditantur."
v. 568 sq. [= 567 u. 568 Diels].

„Sic aequo geritur certamine principiorum,
Ex infinito contractum tempore, bellum.
Nunc heic, nunc illeic, superant vitalia rerum,
Et superantur item: miscetur funere vagor,
Quem puerei tollunt, visenteis luminis oras:
Nec nox ulla diem, neque noctem aurora, sequuta est,
Quae non audierit, mixtos vagitibus, aegri
Ploratus, mortis comites et funeris atri."
v. 574 sqq. [= 573-580 Diels].

„Et quaequomque magis vis multas possidet in se,
Atque potestates, ita plurima principiorum
In sese genera, ac varias docet esse figuras."
v. 587 sqq. [= 586-588 Diels].

„Omnis enim per se divôm natura, necesse est,
Immortali aevo summa cum pace fruatur,
Semota a nostreis rebus, sejunctaque longe.
Nam privata dolore omni, privata pericleis,
Ipsa sueis pollens opibus, nihil indiga nostri,
Nec bene promeriteis capitur, nec tangitur ira."
v. 646 sqq.

„[...] *neque in lucem exsistunt primordia rerum.*"
v. 796.

„Sed ne forte putes, solo spoliata colore
Corpora prima manere: etiam secreta teporis
Sunt, ac frigoris omnino, calidique vaporis;
Et sonitu sterila, et suco jejuna feruntur;
Nec jaciunt ullum proprio de corpore odorem."
v. 842 sqq.

eine ideale Mannigfaltigkeit. Die Unendlichkeit der Atome als Repulsion, als negative Beziehung auf sich, zeugt unendlich viel ähnliche, quae similes sint, infinitas[1], ihre Unendlichkeit hat mit ihrem qualitativen Unterschied nichts zu schaffen. Nimmt man die Unendlichkeit der Verschiedenheit der Form des Atoms an, so enthält jedes Atom das andre in sich aufgehoben, und es gibt dann Atome, die die ganze Unendlichkeit der Welt vorstellen, wie die Leibnizischen Monaden.

„Also ist klar, daß für jegliche Art in unzähliger Menge
Urelemente sich finden, woraus dann Alles beschafft wird."
V. 568 f.

„Also waltet der Krieg in unentschiedenem Wettstreit
Seit undenklicher Zeit in den Reihen der Urelemente.
Denn bald hier, bald dort sind die Lebenskräfte im Vorteil,
Ähnlich erliegen sie auch, und die Totenklage vermischt sich
Mit dem Gewimmer der Kindlein, die eben das Licht erst erblicken.
Niemals folgt dem Tage die Nacht und der Nacht dann der Morgen,
Der nicht zusammen mit Kindergewimmer das Stöhnen der Kranken
Hören uns läßt, das den Tod und das schwarze Begräbnis begleitet."
V. 574ff.

„Ja, je mehr es in sich an Kräften und Wirkungen herbergt,
Desto größere Menge von Arten der Urelemente
Zeigt sich hierin vereint und desto verschiednere Formung."
V. 587ff.

„Denn es versteht sich von selbst, das ganze Wesen der Götter
Muß sich vollkommnen Friedens erfreun und unsterblichen Lebens,
Weit entfernt und geschieden von unseren Leiden und Sorgen;
Frei von jeglichen Schmerzen und frei von allen Gefahren,
Selbst gestützt auf die eigene Macht, nie unser bedürfend,
Wird es durch unser Verdienst nicht gelockt noch vom Zorne bezwungen."
V. 646ff.

„[...] *die Grundelemente doch stets sich dem Lichte entziehen.*"
V. 796.

„Aber vermeine nur nicht, es fehle den Urelementen
Nur die Farbe. Sie sind vielmehr auch von Wärme und Kälte
Und von der dampfenden Hitze vollständig für immer geschieden,
Wie sie des Tones entbehren, geschmacklos und nüchtern erscheinen
Und aus den Körpern auch nie ihre eignen Gerüche verbreiten."
V. 842ff.

[1] eine unendliche Zahl derer, die ähnlich sind

„Omnia sint a principieis sejuncta, necesse est;
Immortalia si volumus subjungere rebus
Fundamenta, quibus nitatur summa salutis:
Ne tibi res redeant ad nilum funditus omneis."
v. 861 sqq.

„Scire licet, nullo primordia posse dolore
Tentari; nullamque voluptatem capere ex se:
Quandoquidem non sunt ex olleis principiorum
Corporibus, quorum motus novitate laborent,
Aut aliquem fructum capiant dulcedinis almae:
Haud igitur debent esse ullo praedita sensu."
v. 967 sqq.

„Denique, *utei possint sentire animalia quaeque,
Principieis si jam est sensus tribuendus eorum* "[etc.]
v. 973 sq.

Die Antwort darauf ist:

„Quandoquidem toteis mortalibus assimilata (sc. principia)
Ipsa quoque ex alieis debent constare elementeis;
Inde alia ex alieis, nusquam consistere ut ausis."
v. 980 sqq.[1]

[lib. III]

„Principio esse *ajo persubtilem, atque minuteis
Perquam corporibus factum* [sc. animum] *constare* [.........]"
v. 180 sq. [= 179 u. 180 Diels].

„At, quod mobile tantopere est, constare *rotundeis
Perquam seminibus* debet, perquamque minuteis."
v. 187 sq. [= 186 u. 187 Diels].

„Haeret enim inter se magis omnis materiai
Copia; nimirum quia non tam levibus exstat
Corporibus, neque tam subtilibus atque rotundeis."
v. 194 sqq. [= 193-195 Diels].

„[........] quaequomque magis cum pondere magno
Asperaque inveniuntur, eo stabilita magis sunt."
v. 202 sq. [= 201 u. 202 Diels].

Aufheben der Kohäsion, der spezifischen Schwere.

[1] Das hierauf folgende Blatt scheint in der Handschrift zu fehlen

„Alles muß sein daher getrennt von den Urelementen,
Wenn wir gedenken die Welt auf ewigem Grunde zu bauen,
Welcher die sichere Stütze gewährt für das Heil der Gesamtheit,
Soll dir nicht alles zumal in das Nichts vollständig versinken."
V. 861 ff.

„Daher weiß man, daß nimmer den Schmerz die Grundelemente,
Nie aber auch die Lust von sich aus können empfinden.
Da sie doch selber nicht wieder aus Urstoffkörpern bestehen,
Deren erneute Bewegung sie schmerzhaft müßten empfinden
Oder auch hieraus gewinnen die lebenspendende Wonne.
Also dürfen Atome mit keiner Empfindung begabt sein."
V. 967 ff.

„Endlich *wenn alle Geschöpfe nur dann Empfindung besäßen,*
Falls man sie auch den Atomen, daraus sie gebildet sind, gäbe" [etc.]
V. 973 f.

Die Antwort darauf ist:

„Denn da sie (d. h. die Urelemente) ähnlich in allem wären wie sterbliche Menschen,
Müßten auch solche Atome nun wieder aus andern bestehen,
Diese dann wieder aus andern, so daß kein Ende zu sehn ist."
V. 980 ff.[1]

[Buch III]

„Erstlich *behaupt' ich, er* [d.h. der Geist] *sei aus den allerfeinsten und kleinsten Urelementen gebildet* [...]"
V. 180 f.

„Aber nun kann doch ein Ding, das so leicht sich bewegt, nur bestehen
Aus ganz kuglig runden und allerkleinsten *Atomen.*"
V. 187 f.

„Denn das Gefüge des Stoffes hänget untereinander
Hier viel fester zusammen; es hat ja weniger glatte,
Weniger feine und auch viel weniger runde Atome."
V. 194 ff.

„[......] alle, die größer an Masse werden gefunden,
Und nicht minder die rauhen, sind um so besser gefestigt."
V. 202 f.

Aufheben der Kohäsion, der spezifischen Schwere.

[1] Das hierauf folgende Blatt scheint in der Handschrift zu fehlen

„[......................] mentis naturam animaeque
Scire licet perquam pauxilleis esse creatam
Seminibus; *quoniam fugiens nil ponderis aufert.*
Nec tamen haec simplex [nobis] natura putanda est:
Tenuis enim quaedam moribundos deserit *aura*
Mixta *vapore;* vapos porro trahit aera secum;
Nec *calor* est quisquam, quoi non sit mixtus et aer."
v. 229 sqq. [= 228–234 Diels].

„Jam *triplex animi est* igitur natura reperta.
Nec tamen haec sat sunt ad sensum cuncta creandum;
Nil horum quoniam recipit mens posse creare
Sensiferos motus, [...................................]
Quarta quoque heis igitur quaedam natura necesse est
Attribuatur: ea est omnino nominis expers:
Qua neque mobilius quidquam, neque tenuius, exstat,
Nec magis est parveis et levibus ex elementeis."
v. 238 sqq. [= 237–244 Diels].

„Sed plerumque fit, in summo quasi corpore, finis
Motibus: hanc ob rem vitam retinere valemus."
v. 257 sq. [= 256 u. 257 Diels].

„Nec miserum fieri, qui non est, posse; neque hilum
Differre, nullo fuerit jam tempore natus;
Mortalem vitam mors quom immortalis ademit."
v. 880 sqq. [= 867–869 Diels].

Man *kann sagen, daß in der epikureischen Philosophie das Unsterbliche der Tod ist.* Das Atom, die Leere, Zufall, Willkür, Zusammensetzung sind an sich der Tod.

„Nam si in morte malum est, maleis morsuque ferarum
Tractari; non invenio, qui non sit acerbum,
Ignibus impositum, calideis torrescere flammeis;
Aut in melle situm suffocari: atque rigere
Frigore, quom summo gelidi cubat aequore saxi;
Urgerive, superne obtritum, pondere terrae."
v. 901 sqq. [= 888–893 Diels].

„Si possent homines, proinde ac sentire videntur
Pondus inesse animo, quod se gravitate fatiget,
E quibus id fiat causseis quoque noscere, et unde
Tanta mali tamquam moles in pectore constet;
Haud ita vitam agerent, ut nunc plerumque videmus:

„[...] solltest du lernen,
Daß die Natur wie den Geist so die Seele aus winzigen Keimen
Schuf, *weil, wenn sie entweichen, sich nichts im Gewichte verändert.*
Aber man darf [sich] nun doch dies Wesen zu einfach nicht denken.
Denn aus des Sterbenden Munde entweicht ein ganz *feiner Windhauch,*
Der ist vermischt mit *Dunst,* und der Dunst zieht wieder die Luft mit.
Wärme zudem ist immer vermischt mit jeglicher Luftart."
V. 229ff.

„So *hat sich dreifach* bereits das Wesen *des Geistes* enthüllet;
Doch dies alles genügt nicht, um Sinnesempfindung zu wecken,
Da der Verstand es nicht faßt, daß eins von den drein auf die Sinne
Einzuwirken vermag, [.....................................]
Ihnen müssen wir also ein viertes Wesen gesellen;
Doch ward dieses bisher noch mit keinerlei Namen bezeichnet.
Ihm vergleicht sich wohl nichts an Beweglichkeit oder an Feinheit,
Denn nichts reicht an die Glätte und Kleinheit seiner Atome."
V. 238ff.

„Aber zumeist hört schon an der Oberfläche des Leibes
Alle Bewegung auf. So können das Leben wir retten."
V. 257f.

„Ferner, daß wer nicht lebt, auch niemals elend kann werden,
Ja, daß es grade so ist, als wären wir nimmer geboren,
Wenn der unsterbliche Tod uns das sterbliche Leben genommen."
V. 880ff.

Man *kann sagen, daß in der epikureischen Philosophie das Unsterbliche der Tod ist.* Das Atom, die Leere, Zufall, Willkür, Zusammensetzung sind an sich der Tod.

„Denn wenn es schlimm ist, im Tod von dem Biß und den Kiefern der Bestien
Übel mißhandelt zu werden, so find' ich es ebenso bitter,
Auf das Feuer gelegt und in glühenden Flammen gebraten
Oder gebettet zu sein in erstickende Honigklumpen
Oder im Frost zu erstarren auf eisiger Marmorplatte
Oder von oben zerdrückt durch der Erde Gewicht sich zu fühlen."
V. 901ff.

„Könnten die Menschen sich doch, wie sie selbst die Last auf der Seele
Scheinen zu fühlen, die schwer sie bedrückt und gänzlich ermattet,
Über den Grund der Belastung zur Klarheit kommen, woher nur
Soviel Leids wie ein Stein auf der Brust sich bei ihnen gelagert:
Anders führten ihr Leben sie dann als jetzt man es meistens

Quid sibi quisque velit, nescire, et quaerere semper;
Commutare locum, quasi onus deponere possit."
v. 1066 sqq. [= 1053–1059 Diels].

Finis libri tertii

Es ist bekannt, daß bei den Epikureern der Zufall die herrschende Kategorie ist. Eine notwendige Konsequenz davon ist, daß die Idee nur als *Zustand* angeschaut wird, der Zustand ist das an sich zufällige Bestehn. Die innerste Kategorie der Welt, das Atom, seine Verknüpfung etc. ist deswegen in die Ferne geschoben, wird als ein verfloßner Zustand betrachtet. Dasselbe findet man bei den Pietisten und Supranaturalisten. Die Schöpfung der Welt, die Erbsünde, die Erlösung, all dieses und alle ihre gottseligen Bestimmungen, wie das Paradies etc., ist nicht eine ewige, an keine Zeit gebundne, immanente Bestimmung der Idee, sondern ein Zustand. Wie Epikur die Idealität seiner Welt, die Leere aus ihr hinausschiebt in die Weltschöpfung, so verkörpert der Supranaturalist die Voraussetzungslosigkeit, die Idee der Welt im Paradies.

Sieht. Was er eigentlich will, weiß niemand so recht, und so sucht er
Immer die Stelle zu wechseln, als könnt' er sich dadurch entlasten."
V. 1066ff.

Ende des dritten Buches

Es ist bekannt, daß bei den Epikureern der Zufall die herrschende Kategorie ist. Eine notwendige Konsequenz davon ist, daß die Idee nur als *Zustand* angeschaut wird, der Zustand ist das an sich zufällige Bestehn. Die innerste Kategorie der Welt, das Atom, seine Verknüpfung etc. ist deswegen in die Ferne geschoben, wird als ein verfloßner Zustand betrachtet. Dasselbe findet man bei den Pietisten und Supranaturalisten. Die Schöpfung der Welt, die Erbsünde, die Erlösung, all dieses und alle ihre gottseligen Bestimmungen, wie das Paradies etc., ist nicht eine ewige, an keine Zeit gebundne, immanente Bestimmung der Idee, sondern ein Zustand. Wie Epikur die Idealität seiner Welt, die Leere aus ihr hinausschiebt in die Weltschöpfung, so verkörpert der Supranaturalist die Voraussetzungslosigkeit, die Idee der Welt im Paradies.

[FÜNFTES HEFT][20]

Luc. Annaei Senecae operum t. [I–] III
Amstelodami 1672

epist. 9 [,1]. t. II. S.25. „an merito reprehendat in quadam epistola Epicurus eos, qui dicunt sapientem seipso esse contentum, et propter hoc amico non indigere, desideras scire. Hoc objicitur Stilponi ab Epicuro, et his quibus summum bonum visum est animus impatiens."

„[...] ipse ... Epicurus ... vocem emisit... Si cui, inquit, sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est." l.c. S.30. [ep.9,20.]

„[...] hoc [...] adjecit (sc. Epicurus), nihil sibi et Metrodoro inter bona tanta nocuisse, quod ipsos illa nobilis Graecia non ignotos solum habuisset, sed pene inauditos." ep.79 [,15]. S.317.

„[...] cum ipse dicat Epicurus, aliquando se recessurum a voluptate, dolorem etiam appetiturum, si aut voluptati imminebit poenitentia, aut dolor minor pro graviore sumetur." L.Senecae de otio sapient. liber [7,3]. S.582. t. I.

„[...] Epicurus ait, Sapientem, si in Phalaridis tauro peruratur, exclamaturum: dulce est et ad me nil pertinet ... cum [...] dicat Epicurus, dulce esse torqueri." ep. 66 [,18]. [t. II.] S.235. Ebenso ep.67 [,15]. S.248.

„apud Epicurum duo bona sunt, ex quibus summum illud beatumque componitur: ut corpus sine dolore sit, animus sine perturbatione." ep.66 [,45]. S.241.

„[...] Epicurus [...] ait enim se vesicae et exulcerati ventris tormenta tolerare, ulteriorem doloris accessionem non recipientia: esse nihilominus sibi illum beatum diem [...]." ep.66 [,47]. S.242.

„[...] Epicuri egregia dicta commemoro .... non irritant ... hi hortuli famem, sed extinguunt: nec majorem ipsis potionibus sitim faciunt, sed naturali et gratuito remedio sedant. In hac voluptate consenui. de his tecum desideriis loquor, quae consolationem non recipiunt, quibus dandum est aliquid ut desinant. Nam de illis extraordinariis, quae licet differre, licet castigare et opprimere, hoc unum commonefaciam; Ista voluptas naturalis est, non necessaria: huic nihil debes. si quid impendis, voluntarium est.

[FÜNFTES HEFT][20]

Luc. Annaeus Seneca. Werke. Bd. [I-]III. Amsterdam 1672

Brief 9. Bd. II. S. 25. „Ob Epikur in einem Brief diejenigen zu Recht tadelt, die sagen, der Weise sei sich selbst genug und brauche deshalb keinen Freund, willst du wissen. Dies wird von Epikur Stilpo und denen vorgeworfen, welchen ein leidenschaftsloser Sinn als das höchste Gut erscheint."

„[...] selbst ... Epikur hat eine ... Äußerung getan ... ‚Wem', sagte er, ‚das Seine nicht als das Ausgezeichnetste erscheint, der ist, mag er auch Herr der ganzen Welt sein, dennoch unglücklich.'" a.a.O. S. 30.

„[...] setzte er (d.h. Epikur) [...] dies hinzu: ‚Es habe ihm und Metrodor bei so viel Gutem nichts geschadet, daß das berühmte Griechenland sie nicht nur nicht gekannt, sondern von ihnen auch fast nichts gehört hätte'." Brief 79. S. 317.

„[...] da Epikur selbst sagt, zuweilen werde er sich von der Lust zurückziehen und sogar nach dem Schmerz trachten, wenn entweder auf die Lust die Reue zu folgen droht oder man einen kleineren Schmerz hinnimmt, um einen größeren zu vermeiden." L. Seneca. Buch von der Muße des Weisen. S. 582. Bd. I.

„[...] Epikur sagt: ‚Der Weise würde, wenn er in Phalaris' Stier geröstet würde, ausrufen: es ist angenehm, und mir macht es nichts aus', ... da [...] Epikur sagt, es sei angenehm, gemartert zu werden." Brief 66. [Bd. II.] S. 235. Ebenso Brief 67. S. 248.

„Bei Epikur sind es zwei Güter, aus denen jenes höchste Glück besteht: daß der Körper ohne Schmerz und der Geist ohne Beunruhigung sei." Brief 66. S. 241.

„[...] denn Epikur [...] sagt, ‚er habe an der Blase und am entzündeten Unterleib Qualen auszuhalten, die sich nicht mehr steigern ließen, trotzdem sei dies für ihn ein glücklicher Tag' [...]." Brief 66. S. 242.

„Ich erinnere [...] an Epikurs ausgezeichnete Worte .... ‚Dieser kleine Garten ... reizt die Eßlust nicht, sondern stillt sie; und er verursacht durch das Trinken selbst nicht noch größeren Durst, sondern löscht ihn durch ein natürliches und nichts kostendes Mittel. Bei dieser Lust bin ich alt geworden.' Ich spreche mit dir nur über die Bedürfnisse, die sich nicht beschwichtigen lassen, die man irgendwie befriedigen muß, damit sie aufhören. Denn über jene außerordentlichen, die man verschieben, zügeln und unterdrücken kann, gebe ich nur dies eine zu bedenken: Diese Art Lust ist natürlich, aber nicht notwendig. Du bist ihr nichts schuldig. Wenn du für sie etwas aufwendest, geschieht es freiwillig. Der Magen richtet sich nicht nach Vorschriften, er verlangt, er

Venter praecepta non audit, poscit, appellat, non est tamen molestus creditor, parvo dimittitur: si modo das illi, quod debes, non quod potes." ep. 21 [,9. 10–11]. S.80[–81].

„[...] Epicurus, quem vos patronum inertiae vestrae assumitis, putatisque mollia ac desidiosa praecipere, et ad voluptates ducentia: Raro, inquit, sapienti intervenit fortuna." t. I. S.416. de constant. sapient. [15,4.]

„Objurgat Epicurus non minus eos qui mortem concupiscunt, quam eos qui timent, et ait: Ridiculum est, currere ad mortem taedio vitae, cum genere vitae, ut currendum[1] esset ad mortem, effeceris. Item alio loco dicit: quid tam ridiculum, quam appetere mortem, cum vitam tibi inquietam feceris metu mortis? [His adjicias] et illud – tantam hominum imprudentiam esse, imo dementiam, ut quidam timore mortis cogantur ad mortem." epist. 24[,22–23]. S.95.

„In ea quidem ipse sententia sum (invitis hoc nostris popularibus dicam) sancta Epic[urum] et recta praecipere, et si propius accesseris, tristia: voluptas enim illa ad parvum et exile revocatur: et quam nos virtuti legem dicimus, eam ille dicit voluptati. Jubet illam parere naturae: parum est autem luxuriae, quod naturae satis est. Quid ergo est? ille quisquis desidiosum otium, et gulae ac libidinis vices felicitatem vocat, bonum malae rei quaerit auctorem: et dum illo venit, blando nomine inductus, sequitur voluptatem, non quam audit, sed quam attulit" etc. de vita beata [13, 1–2]. t. I. S. 542.

„[...] *amici* ... nomen, quod illis (sc. *servis*) Epicurus noster imposuit [...]. ep. 107 [,1]. [t. II.] S.526. „[...] Epicurus Stilponis objurgator[2] [...]." S.30. ep. 9 [,20].

„[...] scito idem dicere Epicurum ... *Solum sapientem referre gratiam scire.*" ep.81 [,11]. S.326.

„Quosdam ait Epicurus ad veritatem sine ullius[3] adjutorio contendere, ex iis se fecisse sibi ipsum viam. hos maxime laudat, quibus ex se impetus fuit, qui se ipsi protulerunt. quosdam indigere ope aliena, non ituros si nemo praecesserit, sed bene secuturos. ex his Metrodorum ait esse. Egregium hoc quoque, sed secundae sortis ingenium." ep.52[,3]. S.[176–]177. „Praeter haec adhuc invenies aliud genus hominum, ne ipsum quidem fastidiendum, eorum qui cogi ad rectum compellique possunt: quibus non duce tantum[4] opus sit, sed adjutore, et, ut ita dicam, coactore. Hic tertius color est." l.c. [ep. 52,4].

„Certos habebat dies ille magister voluptatis Epicurus, quibus maligne famem exstingueret: visurus an aliquid deesset ex plena et consummata voluptate, vel quantum deesset, et an dignum, quod quis magno labore pensaret. hoc certe in his epistolis ait, quas scripsit, Charino magistratu, ad Polyaenum. Et quidem gloriatur, non toto asse

[1] In der Handschrift: concurrendum – [2] in der von Marx benutzten Seneca-Ausgabe: Stilponis objurgator Epicurus – [3] in der Handschrift: ullo – [4] in der Handschrift: tamen

mahnt, er ist dennoch kein lästiger Gläubiger, er läßt sich mit wenig zufriedenstellen, wenn du ihm nur gibst, was du mußt, nicht, was du kannst." Brief 21. S.80[-81].

„[...] Epikur, den ihr zum Schutzpatron eurer Trägheit macht und von dem ihr glaubt, er lehre Weichlichkeit und Müßiggang und Dinge, die Lust hervorrufen, sagt: ‚Selten begegnet dem Weisen das Glück.'" Bd. I. S. 416. Über die Unerschütterlichkeit des Weisen.

„Epikur tadelt die, welche den Tod herbeiwünschen, nicht weniger als die, welche ihn fürchten, und sagt: ‚Es ist lächerlich, aus Lebensüberdruß in den Tod zu eilen, nachdem du es durch deine Lebensweise dahin gebracht hast, daß du in den Tod eilen mußtest.' Ebenso sagt er an einer anderen Stelle: ‚Was ist so lächerlich, wie nach dem Tod zu trachten, nachdem du dir durch die Angst vor dem Tode ein unruhiges Leben bereitet hast?' [Hierzu kann man hinzufügen] auch noch folgendes: ‚Die Unvernunft, ja der Wahnsinn der Menschen sei so groß, daß manche durch die Angst vor dem Tode zum Tode gezwungen würden.'" Brief 24. S.95.

„Ich selbst bin jedenfalls der Meinung (und ich sage dies wohl meinen Schulkollegen zum Trotz), daß die Lehren des Epikur sittlich rein und rechtlich und bei näherer Betrachtung sogar streng sind; die Lust wird auf eine kleine und unbedeutende Rolle beschränkt; und das Gebot, das wir für die Tugend aufstellen, das stellt er für die Lust auf. Er bestimmt, sie habe der Natur zu gehorchen; es ist recht wenig, was für die Natur genügt. Was ist es also? Der, welcher eine träge Muße und einen ständigen Wechsel zwischen Schlemmerei und Sinnlichkeit Glück nennt, sucht einen guten Anwalt für eine schlechte Sache, und ist er, angezogen durch den verführerischen Namen, dorthin gekommen, ergibt er sich der Lust, aber nicht der, von der er hört, sondern der, die er mitgebracht hat" etc. Über das glückliche Leben. Bd. I. S.542.

„[...] *Freunde* ... der Name, den ihnen (d.h. *den Sklaven*) unser Epikur gegeben hat [...]." Brief 107.[Bd. II.] S. 526. „[...] Epikur, Stilpos Kritiker [...]." S.30. Brief 9.

„[...] man merke sich, daß Epikur dasselbe sagt: ... ‚*Nur der Weise verstehe Dank abzustatten.*'" Brief 81. S.326.

„‚Einige', sagt Epikur, ‚ringen nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe; unter diesen habe er sich selbst den Weg gebahnt.' Diese lobt er am meisten, die aus eigenem Antrieb gehandelt haben, die sich selbst vorangebracht haben. ‚Andere brauchen fremde Hilfe, sie würden nicht vorankommen, wenn ihnen keiner voranginge, würden aber eifrig folgen.' Zu diesen, sagt er, gehöre Metrodor. Auch ein solcher Charakter sei hervorragend, aber zweiten Ranges." Brief 52. S. [176-]177. „‚Außer diesen wirst du noch eine andere Art Menschen finden, selbst diese ist nicht zu verachten, die Gruppe derjenigen, die zum Richtigen gezwungen und genötigt werden können, die nicht etwa einen Führer brauchen, sondern einen Beistand und sozusagen einen Antreiber.' Dies ist die dritte Sorte." a.a.O.

„Epikur, der Lehrer der Lust, hatte bestimmte Tage, an denen er seinen Hunger auf ganz einfache Weise stillte. Denn er wollte sehen, ob ihm etwas an der vollen und reinen Lust fehlte oder wieviel ihm fehlte und ob es wert sei, daß man es mit viel Mühe noch ergänzte. Dies sagt er jedenfalls in dem Brief, den er unter dem Archon Charinus

se pasci: Metrodorum, qui nondum tantum profecerit, toto. In hoc tu victu saturitatem putas esse? Et voluptas est. Voluptas autem, non illa levis et fugax, et subinde reficienda, sed stabilis et certa. Non enim jucunda res est aqua et polenta, aut frustum hordeacei panis: sed summa voluptas est, posse capere etiam ex his voluptatem, et ad id se reduxisse, quod eripere nulla fortunae iniquitas possit." ep. 18 [,9–10]. S. 67 [–68].

„[Ad hunc (sc. Idomeneum)] Epicurus illam nobilem suam[1] sententiam scripsit, qua hortatur ut Pythoclea locupletem non publica, nec ancipiti via faciat. Si vis, inquit, Pythoclea divitem facere, non pecuniae adjiciendum, sed cupiditatibus detrahendum est." ep. 21 [,7]. S. 79.

Cf. Stobaeus serm. XVII [S. 157, 41–42 = III, 17, 23 p. 495 W.]. εἰ βούλει πλούσιόν τινα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προςτίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει.

„malum est in necessitate vivere. sed in necessitate vivere, necessitas nulla est. Quid ni nulla sit? patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. *Agamus deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. calcare ipsas necessitates licet.* ... Epicurus [...] dixit [...]." ep. 12 [,10–11]. S. 42.

„inter cetera mala, hoc quoque habet stultitia proprium, *semper incipit vivere...* quid est autem turpius, quam senex vivere incipiens? Non adjicerem auctorem huic voci, nisi esset secretior, nec inter vulgata Epicuri dicta [...]." ep. 13 [,16. 17]. S. 47.

„Is maxime divitiis fruitur, qui minime divitiis indiget... Epicuri est [...]." ep. 14 [,17]. S. 53.

„[...] ab Epicuro dictum est: si ad naturam vives, nunquam eris pauper: si ad opinionem, nunquam dives. Exiguum natura desiderat, opinio immensum." ep. 16 [,7–8]. S. 60.

„multis parasse divitias, non finis miseriarum fuit, sed mutatio." ep. 17 [,11]. S. 64.

„Delegabo tibi Epicurum – Immodica ira gignit insaniam. Hoc quam verum sit, necesse est scias, cum habueris et servum, et inimicum. In omnes personas hic exardescit affectus: tam ex amore nascitur, quam ex odio: non minus inter seria, quam inter lusus et jocos. Nec interest, ex quam magna caussa nascatur, sed in qualem perveniat animum. Sic ignis non refert quam magnus, sed quo incidat. nam etiam maximum solida non receperunt: rursus arida, et corripi facilia; scintillam quoque fovent usque in incendium." ep. 18 [,14–15]. S. [68–]69.

[1] „suam" von Marx hinzugefügt

an Polyaenus schrieb. Und zwar rühmt er sich, daß er noch nicht einmal ein ganzes As für das Essen brauche. Metrodor, der noch nicht soweit gekommen sei, brauche ein ganzes. Glaubst du, daß bei einer solchen Kost ein Sattwerden möglich ist? Und es ist sogar Lust möglich. Aber nicht jene oberflächliche und flüchtige, die von Zeit zu Zeit wiederbelebt werden muß, sondern eine beständige und sichere. Denn Wasser und Gerstengrütze oder ein Stück Gerstenbrot ist kein Vergnügen; aber es ist die höchste Lust, sogar diesen Dingen Lust abgewinnen zu können und sich auf das beschränkt zu haben, was einem keine Ungunst des Schicksals rauben kann." Brief 18. S.67[-68].

„[An ihn (d.h. Idomeneus)] hat Epikur seinen[1] trefflichen Satz geschrieben, in dem er dazu auffordert, den Pythokles nicht auf dem üblichen und nicht auf einem bedenklichen Wege reich zu machen. ‚Wenn du', sagte er, ‚den Pythokles reich machen willst, darfst du nicht sein Geld vermehren, sondern mußt seine Begehrlichkeit vermindern.'" Brief 21. S.79.

Vgl. Stobäus, Sermonen XVII. „Wenn du jemand reich machen willst, vergrößere nicht seine Mittel, sondern befreie ihn von seinen Wünschen."

„‚Es ist ein Unglück, in der Notwendigkeit zu leben, aber in der Notwendigkeit zu leben, ist keine Notwendigkeit.' Und warum ist es keine? Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. *Danken wir daher Gott, daß niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Notwendigkeit selbst, ist gestattet,...* sagte [...] Epikur [...]." Brief 12. S.42.

„[...] ‚Unter andern Übeln ist auch dies der Torheit eigen, *sie fängt immer an zu leben*'... Was aber ist häßlicher als ein Greis, der zu leben anfängt? Ich würde dieser Äußerung nicht den Namen ihres Urhebers hinzufügen, wenn sie nicht weniger bekannt wäre und nicht zu den allgemein verbreiteten Aussprüchen Epikurs gehörte[...]." Brief 13. S.47.

„‚Der genießt den Reichtum am meisten, der vom Reichtum am wenigsten Gebrauch macht' ... ist ein Ausspruch Epikurs [...]." Brief 14. S.53.

„[...] Epikur hat gesagt: ‚wenn du der Natur entsprechend lebst, wirst du niemals arm sein: wenn du nach der Einbildung lebst, niemals reich.' Die Natur verlangt wenig, die Einbildung ungeheuer viel." Brief 16. S.60.

„‚Für viele ist der Erwerb von Reichtum nicht das Ende der Mühen, sondern nur eine neue Form.'" Brief 17. S.64.

„Ich verweise dich auf Epikur – ‚Maßloser Zorn verursacht Wahnsinn.' Wie wahr dies ist, mußt du wissen, da du sowohl einen Sklaven als auch einen Feind gehabt hast. Dieser Affekt entbrennt gegen alle möglichen Personen: er entsteht ebenso aus Liebe wie aus Haß: nicht weniger bei ernsten Dingen als bei Spiel und Scherz. Und es ist nicht von Bedeutung, wie wichtig der Grund ist, aus dem er entsteht, sondern wie das Gemüt veranlagt ist, das er erfaßt. So kommt es nicht darauf an, wie groß ein Feuer ist, sondern wohin es gerät. Denn sogar das größte Feuer ist schon von dichten Körpern nicht angenommen worden; dagegen lassen trockne und leicht brennbare Stoffe auch einen Funken zum Brand werden." Brief 18. S.68[-69].

[1] „seinen (suam)" von Marx hinzugefügt

„– ab Epicuro – ante, inquit, circumspiciendum est, cum quibus edas et bibas, quam quid edas et bibas. Nam sine amico visceratio, leonis ac lupi vita est." ep.19 [,10]. S.72.

„nemo, inquit (sc. Ep[icurus]), aliter, quam quomodo natus est, exit e vita. ... percepit sapientiam, si quis tam securus moritur, quam nascitur." ep.22 [,15. 16]. S.84.

„Possum ... vocem [...] Epicuri ... reddere ... molestum est, semper vitam inchoare." epist.23 [,9]. S.87.

„intra quae" (sc. panem, aquam, quae natura desiderat cf. ep.110 [,18]. S.548) „quisquis desiderium suum clusit, cum ipso Jove de felicitate contendat, ut ait Epicurus [...]." ep.25 [,4]. S.97.

„[...] Epicurus, qui ait: Meditare utrum commodius sit, vel mortem transire ad nos, vel nos ad eam." ep.26 [,8]. S.101.

„Divitiae sunt, ad legem naturae composita paupertas." epist.27 [,9]. S.105.

„Initium est salutis, notitia peccati. egregie mihi hoc dixisse videtur Epicurus." epist.28 [,9]. S.107.

„Epicurus cum uni ex consortibus studiorum suorum scriberet: Haec, inquit, ego non multis, sed tibi: satis enim magnum alter alteri theatrum sumus." ep.7 [,11]. S.21.

„adhuc Epicurum replicamus ... Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Non differtur in diem, qui se illi subjecit et tradidit. statim circumagitur. hoc enim ipsum philosophiae servire, libertas est." ep.8 [,7]. S.24.

„[...] magnos viros non schola Epicuri, sed contubernium fecit." ep.6 [,6]. S.16.

„Eleganter itaque ab Epicuro dictum puto, Potest nocenti contingere ut lateat, latendi fides non potest." ep.97 [,13]. S.480.

„Epicuri epistolam ad hanc rem pertinentem legi, Idomeneo quae scribitur. quem rogat, ut quantum potest fugiat et properet, antequam aliqua vis major interveniat, et auferat libertatem recedendi. Idem tamen subjicit, nihil esse tentandum, nisi cum apte poterit tempestiveque tentari: sed cum illud tempus diu captatum venerit, exsiliendum ait. Dormitare de fuga cogitantem vetat, et sperat etiam [ex] difficillimis salutarem exitum: si nec properemus ante tempus, nec cessemus in tempore." ep.22 [,5–6]. S.82.

„Deos nemo sanus timet. Furor est enim metuere salutaria: nec quisquam amat, quos timet. Tu denique, Epicure, Deum inermem facis. omnia illi tela, omnem detraxisti potentiam, et ne cuiquam metuendus esset, projecisti illum extra motum. Hunc igitur inseptum ingenti quodam et inexplicabili muro, divisumque a contactu et a conspectu mortalium, non habes quare verearis: nulla illi nec tribuendi, nec nocendi materia est.

„– von Epikur – ‚Du mußt eher', sagt er, ‚darauf achten, mit wem du ißt und trinkst, als was du ißt und trinkst. Denn ohne Freund ist das Essen eine Fütterung, ein Löwen- und Wolfsleben.'" Brief 19. S.72.

„‚Niemand', sagt er (d.h. Epikur), ‚geht anders aus dem Leben, als wie er geboren worden ist.' ... Der hat die Weisheit in sich aufgenommen, der so sorgenlos stirbt, wie er geboren wird." Brief 22. S.84.

„Ich kann ... ein Wort [...] Epikurs zurückgeben... ‚Es ist lästig, das Leben immer wieder von vorne anzufangen.'" Brief 23. S.87.

„‚Wer hierauf'" (d.h. „Brot und Wasser, welche die Natur verlangt", vgl. Brief 110. S.548) „‚sein Verlangen beschränkt hat, mag mit Jupiter selbst um das Glück streiten', wie Epikur sagt [...]." Brief 25. S.97.

„[...] Epikur, der sagt: ‚Denke nach, was von beiden günstiger ist, entweder daß der Tod zu uns kommt oder wir zu ihm.'" Brief 26. S.101.

„‚Eine nach dem Gesetz der Natur gestaltete Armut ist Reichtum.'" Brief 27. S. 105.

„‚Der Anfang des Heils ist die Erkenntnis der Verfehlung.' Dies, meine ich, hat Epikur ausgezeichnet gesagt." Brief 28. S. 107.

„Als Epikur an einen Gefährten seiner Studien schrieb, führte er aus: ‚Dies schreibe ich nicht den Vielen, sondern dir: denn wir sind einer für den andern ein hinreichend großes Publikum.'" Brief 7. S.21.

„Noch immer sitze ich über dem Epikur... ‚Der Philosophie mußt du dienen, damit dir die wahre Freiheit zufalle.' Nicht zu harren braucht der, der sich ihr unterwarf und übergab. Sogleich wird er emanzipiert. Denn dies selbst, der Philosophie dienen, ist Freiheit." Brief 8. S.24.

„[...] hat nicht die Schule des Epikur, sondern der Umgang mit ihm zu großen Männern gemacht." Brief 6. S. 16.

„Fein ist daher, meine ich, Epikurs Ausspruch: ‚Es kann einem Schuldigen gelingen, verborgen zu bleiben, eine Sicherheit, verborgen zu bleiben, kann es nicht geben.'" Brief 97. S.480.

„Ich habe den sich hierauf beziehenden Brief Epikurs an Idomeneus gelesen. Diesen bittet er, sich so eilig wie möglich davonzumachen, bevor irgendeine höhere Gewalt dazwischenkomme und ihm die Freiheit nehme zu entweichen. Jedoch fügt er hinzu, man dürfe nur etwas versuchen, wenn es zum passenden und geeigneten Zeitpunkt versucht werden könne; aber wenn jener lang ersehnte Zeitpunkt gekommen sei, müsse man, sagt er, sofort aufspringen. Wer auf Flucht ausgeht, dem verbietet er zu schlafen, und er erhofft auch [aus] den schwierigsten Lagen ein glückliches Entkommen, wenn wir weder eilen, bevor es Zeit ist, noch säumen, wenn es Zeit ist." Brief 22. S.82.

„Die Götter fürchtet kein vernünftiger Mensch. Denn es ist Wahnsinn, das zu fürchten, was wohltätig ist; und es liebt auch keiner die, die er fürchtet. Du endlich, Epikur, machst Gott wehrlos. Alle Waffen, jede Macht hast du ihm genommen, und damit ihn niemand fürchten muß, hast du ihn außer Tätigkeit gesetzt. Ihn also, der von einer wahrhaft gewaltigen und unüberwindlichen Mauer umgeben und von der Berührung und den Blicken der Sterblichen getrennt ist, hast du keinen Grund zu fürchten. Er hat weder die Möglichkeit zu geben noch zu schaden. Mitten im Zwischen-

In medio intervallo hujus et alterius caeli desertus sine animali, sine homine, sine re, ruinas mundorum supra se circaque se cadentium evitat, non exaudiens vota, nec nostri curiosus. Atqui hunc vis videri colere, non aliter quam parentem: grato, ut opinor, animo: aut si non vis videri gratus, quia nullum habes illius beneficium, sed te atomi et istae micae tuae forte ac temere conglobaverunt, cur colis? Propter majestatem, inquis, ejus eximiam, singularemque naturam. Ut concedam tibi: nempe hoc facis nulla spe, nullo pretio inductus. Est ergo aliquid per se expetendum, cujus te ipsa dignitas ducit: id est honestum." de beneficiis lib. IV. cap. 19 [,1–4]. S. 719. t. I.

„Omnes istas esse posse caussas Epicurus ait, pluresque alias tentat: et alios, qui aliquid unum ex istis esse affirmaverunt, corripit; cum sit arduum, de iis quae conjectura sequenda sunt, aliquid certi promittere. Ergo, ut ait, potest terram movere aqua, si partes aliquas eluit, et abrasit, quibus desiit posse extenuatis sustineri, quod integris ferebatur. Potest terram movere impressio spiritus. Fortasse enim aer extrinsecus alio intrante aere agitatur. Fortasse aliqua parte subito decidente percutitur, et inde motum capit. Fortasse aliqua parte terrae velut columnis quibusdam ac pilis sustinetur: quibus vitiatis ac recedentibus, tremit pondus impositum. Fortasse calida vis spiritus in ignem versa, et fulmini similis, cum magna strage obstantium fertur. Fortasse palustres et jacentes aquas aliquis flatus impellit, et inde aut ictus terram quatit, aut spiritus agitatio, ipso motu crescens, et se incitans, ab imo in summa usque perfertur[1]: nullam tamen illi placet caussam motus esse majorem, quam spiritum." natur. quaest. lib. VI. c. 20[,5–7]. S. 802. t. II.

„Duae maximae in hac re dissident sectae, Epicureorum et Stoicorum: sed utraque ad otium diversa via mittit. Epicurus ait: Non accedet ad rempublicam sapiens, nisi si quid intervenerit. Zenon ait: Accedat ad rempublicam nisi si quid impedierit. Alter otium ex proposito petit, alter ex caussa." de otio sapient. c. 30. S. 574. t. I [= c. 3, 2–3 ed. Hermes].

„Nec aestimatur voluptas illa Epicuri [...] quam sobria et sicca sit: sed ad nomen ipsum advolant, quaerentes libidinibus suis patrocinium aliquod ac velamentum. Itaque quod unum habebant in malis bonum, perdunt, peccandi verecundiam. Laudant enim ea quibus erubescebant, et vitio gloriantur: ideoque ne resurgere quidem adolescentiae

[1] In der Handschrift: profertur

raum zwischen unserm und einem andern Himmel, allein, ohne ein Lebewesen, ohne einen Menschen, ohne etwas sucht er den Trümmern der über ihm und um ihn herum einstürzenden Welten zu entgehen, ohne auf Wünsche zu hören und ohne sich um uns zu kümmern. Und doch willst du so scheinen, als verehrst du diesen nicht anders als einen Vater, mit dankbarem Herzen, wie ich glaube; oder wenn du nicht dankbar scheinen willst, weil du von ihm keine Gnaden hast, sondern dich die Atome und diese deine Krümchen zufällig und planlos zusammengebacken haben, warum verehrst du ihn dann? Wegen seiner außerordentlichen Erhabenheit, sagst du, und seines einzigartigen Wesens. Wenn ich dir das zugebe, tust du dies offenbar durch keinerlei Hoffnung, durch keinerlei Belohnung veranlaßt. Folglich gibt es etwas an sich Erstrebenswertes, dessen Würde selbst dich anzieht: das ist das sittlich Gute." Über die Wohltaten. Buch IV. Kap. 19. S. 719. Bd. I.

„Alle jene Ursachen könnten sein, sagt Epikur, und versucht dazu noch mehrere andere Erklärungen; und er tadelt diejenigen, die behauptet haben, irgendeine bestimmte von diesen finde statt, da es gewagt sei, über das, was nur aus Konjekturen zu folgern, apodiktisch zu urteilen. Folglich kann, wie er sagt, das Wasser das Erdreich in Bewegung bringen, wenn es irgendwelche Teile ausgespült und weggetragen hat, und nachdem diese geschwächt worden sind, konnte das nicht mehr gehalten werden, was durch die unversehrten Teile getragen wurde. Es kann die Erde ein Druck der Luft in Bewegung versetzen. Denn vielleicht wird die Luft in Schwingungen versetzt, wenn von außen her andere Luft einströmt. Vielleicht wird sie, wenn ein Teil plötzlich absackt, erschüttert und gerät dadurch in Bewegung. Vielleicht wird sie von irgendeinem Teil der Erde wie von Säulen und Pfeilern gehalten; wenn diese beschädigt sind und nachgeben, bebt die auf ihnen liegende Last. Vielleicht wird die warme Masse der Luft in Feuer verwandelt und fährt herab, ähnlich wie ein Blitz, großen Schaden anrichtend an dem, was im Wege steht. Vielleicht bringt irgendein Windzug Sümpfe und stehende Gewässer in Bewegung, und hierauf erschüttert entweder ein Stoß die Erde oder eine Luftschwingung, die durch die Bewegung selbst zunimmt und sich steigert, wird von unten nach oben getragen; jedoch meint er, für ein Beben sei keine Ursache wichtiger als die Bewegung der Luft." Fragen der Natur. Buch VI. Kap. 20. S. 802. Bd. II.

„Besonders zwei Schulen sind in dieser Sache uneinig, die der Epikureer und die der Stoiker: aber jede von beiden verweist, wenn auch auf verschiedenem Wege, auf die Muße. Epikur sagt: ‚Der Weise kümmert sich nicht um den Staat, es sei denn, es sei eine besondere Lage entstanden.' Zeno sagt: ‚Er soll sich um den Staat bekümmern, es sei denn, es hindere ihn etwas.' Der eine will Muße aus Grundsatz, der andere nach den Umständen." Von der Muße des Weisen. Kap. 30. S. 574. Bd. I.

„Und die Lust des Epikur wird nicht daraufhin angesehen [...], wie nüchtern und trocken sie ist, sondern sie eilen auf den bloßen Namen hin herbei, um für ihre Begierden irgendeinen Schutz und Deckmantel zu suchen. So verlieren sie auch noch das einzige Gute, was sie in ihrer Schlechtigkeit hatten, die Scheu vor der Verfehlung. Denn sie loben nun, wovor sie vorher rot zu werden pflegten, und sie rühmen sich des Lasters; und daher kann sich nicht einmal die Jugend zusammennehmen, seit die

licet[1], cum honestus turpi desidiae titulus accessit." S.541. c. 12 [,4–5]. de vita beata. t. I.

„Omnes enim isti dicebant (sc. Plato, Zeno, Epicurus), non quemadmodum ipsi viverent, sed quemadmodum vivendum esset." c. 18[,1]. S.550. l.c.

„Itaque non dat deus beneficia, sed securus et negligens nostri, aversus a mundo, aliud agit, aut (quae maxima Epicuro felicitas videtur) nihil agit, nec magis illum beneficia, quam injuriae tangunt." S.699. de beneficiis lib. IV. c.4[,1]. t. I.

„Hoc loco reddendum est Epicuro testimonium, qui assidue queritur, quod adversus praeterita simus ingrati, quod quaecumque percepimus bona, non reducamus, nec inter voluptates numeremus: cum certior nulla sit voluptas, quam quae jam eripi non potest." de benef. lib. III. c. 4[, 1. S. 666. t. I].

„Disputare cum Socrate licet, dubitare cum Carneade, cum Epicuro quiescere, hominis naturam cum Stoicis vincere, cum Cynicis excedere, cum rerum natura in consortium omnis aevi pariter incedere." de brevit. vitae. [c.14, 2]. S.512. t. I.

„In hac parte nobis pugna est cum Epicureorum delicata et umbratica turba, in convivio suo philosophantium: apud quos virtus voluptatum ministra est. Illis paret, illis deservit, illas supra se videt." de benef. lib. IV. c.2[,1]. S.697. t. I.

„Virtus autem quomodo voluptatem reget, quam sequitur: cum sequi parentis sit, regere imperantis?" de vita beata. c. 11[,2]. S.538. t. I.

„Vobis (sc. Epicureis) voluptas est, inertis otii facere corpusculum, et securitatem sopitis simillimam appetere, et sub densa umbra latitare, tenerrimisque cogitationibus, quas tranquillitatem vocatis, animi marcentis oblectare torporem, et cibis potionibusque intra hortorum latebram corpora ignaviâ pallentia saginare: nobis voluptas est, dare beneficia vel laboriosa, dum aliorum labores levent: vel periculosa, dum alios a periculis extrahant: vel rationes nostras aggravatura, dum aliorum necessitates et angustias laxent." de benef. l. IV. c. 13[,1–2]. S.713. t. I.

„Imperitis ac rudibus, nullus praecipitationis finis est: in Epicureum illud chaos decidunt inane, sine termino." epist. 72[,9]. S.274. t. II.

„Epicurei duas partes philosophiae putaverunt esse, naturalem, atque moralem: rationalem removerunt. Deinde cum ipsis rebus cogerentur ambigua secernere, falsa sub specie veri latentia coarguere, ipsi quoque locum, quem de judicio et regula appellant, alio nomine rationalem induxerunt: *sed eum accessionem esse naturalis partis existimant.*" epist. 89[,11]. S.397.

---

[1] In der Handschrift: libet

schändliche Trägheit ein ehrbares Mäntelchen umgehängt bekommen hat." S.541. Kap. 12. Über das glückliche Leben. Bd. I.

„Denn alle diese (d.h. Plato, Zeno, Epikur) sagten nicht, wie sie selbst lebten, sondern wie man leben müßte." Kap. 18. S.550. a.a.O.

„Daher spendet Gott keine Gnaden, sondern, in seliger Ruhe verharrend und unbekümmert um uns, abgewandt von der Welt, tut er etwas anderes oder (was dem Epikur als die größte Glückseligkeit erscheint) tut er nichts, und berühren ihn gute Taten ebensowenig wie Ungerechtigkeiten." S.699. Über die Wohltaten. Buch IV. Kap. 4. Bd. I.

„An dieser Stelle muß man dem Epikur ein gutes Zeugnis ausstellen, der ständig darüber klagt, daß wir dem Vergangenen gegenüber undankbar seien, daß wir das Gute, was wir empfangen haben, nicht im Gedächtnis behalten und nicht unter die Genüsse zählen, da kein Genuß sicherer sei als der, welcher einem nicht mehr genommen werden kann." Über die Wohltaten. Buch III. Kap. 4 [S. 666. Bd. I].

„Man kann mit Sokrates disputieren, mit Karneades zweifeln, mit Epikur ruhig leben, die Natur des Menschen mit den Stoikern besiegen, mit den Kynikern exzentrisch sein, mit dem natürlichen Lauf der Dinge in die Gesellschaft eines jeden Zeitalters gleichermaßen hineinwachsen." Über die Kürze des Lebens. S.512. Bd. I.

„In dieser Beziehung stehn wir im Kampf mit dem genußsüchtigen und behaglich lebenden Schwarm der Epikureer, die bei ihren Tischgesellschaften philosophieren und bei denen die Tugend eine Dienerin der Lüste ist. Ihnen gehorcht er, ihnen dient er, sie sieht er über sich." Über die Wohltaten. Buch IV. Kap. 2. S. 697. Bd. I.

„Wie aber soll die Tugend die Lust beherrschen, der sie folgt, da zu folgen Sache des Gehorchenden ist, zu beherrschen Sache des Gebietenden?" Über das glückliche Leben. Kap. 11. S.538. Bd. I.

„Für euch (d.h. die Epikureer) ist es Lust, den Körper einer trägen Muße zu überlassen, Sorglosigkeit gleich Schlafenden zu erstreben, sich unter einem dichten Schleier zu verbergen und mit gefühlvollen Vorstellungen, die ihr Seelenruhe nennt, die Erstarrung des trägen Geistes zu lösen und mit Speise und Trank im Schatten von Gärten die vom Nichtstun schwach gewordenen Körper zu stärken; für uns ist es Lust, gute Taten zu tun, seien sie auch mühselig, wenn dadurch nur die Mühsal andrer gemildert, oder gefährlich, wenn dadurch nur andere aus Gefahren befreit werden, oder für unsere Geschäftslage belastend, wenn nur die Bedrängnisse und Nöte andrer gemildert werden." Über die Wohltaten. Buch IV. Kap. 13. S.713. Bd. I.

„Für Unerfahrene und Ungebildete ist des Stürzens kein Ende: sie fallen herab in jenes epikureische Chaos, das leer ist und ohne Ende." Brief 72. S.274. Bd. II.

„Die Epikureer meinten, die Philosophie zerfalle in zwei Teile, die Natur- und die Moralphilosophie; die Logik ließen sie nicht gelten. Dann, als sie durch die Tatsachen selbst gezwungen wurden, Doppeldeutiges zu unterscheiden, Falsches, das unter dem Schein des Wahren verborgen war, aufzudecken, führten auch sie selbst ein Gebiet ein, das sie die Lehre vom Urteil und der Regel nennen, also unter einem andern Namen die Logik; *aber sie halten sie für einen Anhang der Naturphilosophie.*" Brief 89. S.397.

ἐπικούρειος θεὸς [. . .] οὔτε αὐτὸς πρᾶγμα ἔχει, οὔτε ἄλλοις παρέχει. de morte Cl. Caesaris. [c. 8, 1.] S. 851. t. II.

„Otium, inquis, Seneca, mihi commendas? ad Epicureas voces dilaberis. Otium tibi commendo, in quo majora agas et pulcriora, quam quae reliquisti." ep. 68[, 10]. S. 251.

„Non sum tam ineptus, ut Epicuream cantilenam hoc loco persequar, et dicam, vanos esse inferorum metus, nec Ixionem rota volvi, nec saxum humero Sisyphi trudi in adversum, nec ullius viscera et renasci posse quotidie, et carpi. Nemo tam puer est, ut Cerberum timeat et tenebras, et larvalem habitum nudis ossibus cohaerentium. Mors nos aut consumit, aut exuit. Emissis meliora restant, onere detracto: consumptis nihil restat. bona pariter malaque submota[1] sunt." ep. 24[, 18]. S. 93.

Finis

Joh. Stobaei sententiae et eclogae etc. Genf 1609 fol.

χάρις τῇ μακαρίᾳ φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα. τὰ δὲ δυσπόριστα, οὐκ ἀναγκαῖα.

εἰ βούλει πλούσιόν τινα ποιῆσαι, μὴ χρημάτων προστίθει, τῆς δὲ ἐπιθυμίας ἀφαίρει.

ἐγκράτεια δέ ἐστιν ἀρετὴ τοῦ ἐπιθυμητικοῦ, καθ' ἣν κατέχουσι τῷ λογισμῷ τῆς ἐπιθυμίας ὁρμώσας ἐπὶ τὰς φαύλας ἡδονάς.

ἐγκρατείας δὲ ἐστὶ τὸ δύνασθαι κατασχεῖν τῷ λογισμῷ τὴν ἐπιθυμίαν, ὁρμῶσαν ἐπὶ φαύλας ἀπολαύσεις ἡδονῶν· καὶ τὸ καρτερεῖν, καὶ τὸ ὑπομονητικὸν εἶναι τῆς κατὰ . . . φύσεως ἐνδείας τε καὶ λύπης. de continentia. sermo XVII. S. 157 [, 38–50 = III, 17, 22–23 p. 495 et III, 1, 194 p. 138. 141–142 W.].

γεγόναμεν ἅπαξ, δὶς οὐκ ἔστι γενέσθαι· δεῖ δὲ τὸν αἰῶνα μηκέτ' εἶναι (necessarium est aetatem finiri). σὺ δὲ τῆς αὔριον (qui ne crastinum diem quidem in tua potestate habes) οὐκ ὢν κύριος, ἀναβάλλῃ τὸν καιρόν (tempus differs). ὁ δὲ πάντων βίος μελλισμῷ παραπόλλυται. καὶ διὰ τοῦτο ἕκαστος ἡμῶν, ἀσχολούμενος ἀποθνήσκει. de parcitate. sermo XVI. S. 155[, 17–21 = III. 16, 29 p. 488 W.].

βρυάζω τῷ κατὰ τὸ σωμάτιον ἡδεῖ, ὕδατι καὶ ἄρτῳ χρώμενος. καὶ προςπτύω ταῖς ἐκ πολυτελείας ἡδοναῖς, οὐ δι' αὐτάς, ἀλλὰ διὰ τὰ ἐξακολουθοῦντα αὐταῖς δυσχερῆ.

[1] In der Handschrift: remota

„Der epikureische Gott [...] hat weder selbst etwas zu tun, noch gibt er andern etwas zu tun." Über den Tod des Kaiser Claudius. S.851. Bd. II.

„,Du sagst, Muße empfiehlst du mir, Seneca? Du verfällst in epikureisches Gerede.' Ich empfehle dir eine Muße, in welcher du wichtigere und schönere Dinge tust, als die, die du aufgegeben hast." Brief 68. S.251.

„Ich bin nicht so töricht, an dieser Stelle dem epikureischen Geschwätz zu folgen und zu sagen, daß die Furcht vor der Unterwelt grundlos sei, daß weder Ixion sich auf dem Rade drehe, noch daß Sisyphus mit der Schulter einen Felsen bergauf wälze, noch daß jemandes Eingeweide täglich zerhackt werden und wieder wachsen können. Niemand ist ein solches Kind, daß er den Cerberus fürchtet und die Finsternis und das gespensterhafte Aussehen der Gerippe. Der Tod rafft uns entweder hinweg oder macht uns frei. Den Befreiten bleibt das Bessere, nachdem die Last von ihnen genommen ist, den Hinweggerafften bleibt nichts: das Gute und das Böse sind in gleicher Weise fortgenommen." Brief 24. S.93.

Ende

Joh. Stobäus. Sentenzen und Eklogen etc. Genf 1609 fol.

„Dank sei der glücklichen Natur, daß sie es so eingerichtet hat, daß das, was notwendig ist, leicht herbeizuschaffen ist, das aber, was schwer herbeizuschaffen ist, nicht notwendig ist.

Wenn du jemand reich machen willst, vergrößere nicht seine Mittel, sondern befreie ihn von seinen Wünschen.

Enthaltsamkeit ist die Tugend, durch die man mit dem Verstande das auf die gemeine Lust gerichtete Verlangen unterdrückt.

Es ist das Wesen der Enthaltsamkeit, das auf gemeinen Genuß der Lust gerichtete Verlangen mit dem Verstande unterdrücken zu können und die Not und das Leid der Natur durchzustehen und zu ertragen." Über die Enthaltsamkeit. Sermonen XVII. S.157.

„Wir sind einmal geboren, zweimal geboren zu werden ist nicht möglich; es ist aber notwendig, daß das Leben nicht länger ist (necessarium est aetatem finiri). Du aber, der du nicht Herr über den morgigen Tag bist (qui ne crastinum diem quidem in tua potestate habes), nutze den Augenblick (tempus differs). Aber das Leben aller wird durch Zaudern vertan, und deswegen stirbt ein jeder von uns, ohne Muße zu haben." Über die Sparsamkeit. Sermonen XVI. S. 155.

„Ich freue mich über mein bißchen Leben[1], ich habe Wasser und Brot, und ich pfeife auf die kostspieligen Freuden, nicht ihretwegen, sondern wegen all des Unerfreulichen, das ihnen folgt.

---

[1] (wörtlich) Körperchen

Τότε χρείαν ἔχομεν τῆς ἡδονῆς, ὅταν ἐκ τοῦ μὴ παρεῖναι αὐτὴν ἀλγῶμεν. ὅταν δὲ τοῦτο μὴ πάσχωμεν, ἐν αἰσθήσει καθεστῶτες, τότε οὐδεμία χρεία τῆς ἡδονῆς. οὐ γὰρ ἡ τῆς φύσεως ἡδονὴ τὴν ἀδικίαν ποιεῖ ἔξωθεν, ἀλλ' ἡ περὶ τὰς κενὰς δόξας ὄρεξις. sermo XVII. de cont. [S. 159, 24–33 = III, 17, 33–34 p. 501 W.].

οἱ νόμοι χάριν τῶν σοφῶν κεῖνται, οὐχ ἵνα μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ἵνα μὴ ἀδικοῦνται. de republica. sermo XLI. S. 270 [, 35–36 = IV, 1, 143 p. 90 W.].

ὁ θάνατος οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. τὸ γὰρ διαλυθὲν, ἀναισθητεῖ. τὸ δὲ ἀναίσθητον, οὐδὲν πρὸς ἡμᾶς. de morte. sermo CXVII. S. 600, [52–54 = IV, 51, 29 p. 1073 W.].

'Επίκουρος ὁ γαργήττιος κέκραγε λέγων. ᾧ ὀλίγον οὐχ ἱκανὸν, τούτῳ γε οὐδὲν ἱκανόν. ἔλεγε δ' ἑτοίμως ἔχειν, καὶ τοδὶ ὑπὲρ εὐδαιμονίας διαγωνίζεσθαι[1], μάζαν ἔχων καὶ ὕδωρ. de cont. sermo XVII. S. 158 [, 7–10 = III, 17, 29 p. 497 W.].

ὅθεν οὐδὲ 'Επίκουρος οἴεται δεῖν ἡσυχάζειν, ἀλλὰ τῇ φύσει χρῆσθαι πολιτευομένους, καὶ πράσσοντας τὰ κοινὰ, τοὺς φιλοτίμους καὶ φιλοδόξους, ὡς μᾶλλον ὑπὸ ἀπραγμοσύνης ταράττεσθαι καὶ κακοῦσθαι πεφυκότας, ἂν ὧν ὀρέγονται μὴ τυγχάνωσιν. ἀλλ' ἐκεῖνος μὲν ἄτοπος, οὐ τοὺς δυναμένους τὰ κοινὰ πράττειν προτρεπόμενος, ἀλλὰ τοὺς ἡσυχίαν ἄγειν μὴ δυναμένους, δεῖ δὲ μὴ πλήθει, μηδὲ ὀλιγότητι πραγμάτων, ἀλλὰ τῷ καλῷ, καὶ τῷ αἰσχρῷ τὸ εὔθυμον ὁρίζειν (securitatem animi anxietatemque metiri) καὶ τὸ δύσθυμον. τῶν γὰρ καλῶν παράλειψις, οὐχ ἧττον, ἢ τῶν βλαβερῶν ἡ πρᾶξις ἀνιαρόν [ἐστι] καὶ ταραχῶδες (molestum est et turbulentum). de assiduitate. sermo XXIX. S. 206 [, 6–18 = III, 29, 79a p. 652 W.].

εἰπόντος τινὸς, οὐκ ἐρασθήσεται ὁ σοφός. μαρτυρεῖ γοῦν . . . 'Επίκουρος . . . ταύτῃ, ἔφη, χρήσομαι ἀποδεῖξει. εἰ γὰρ [. . .] 'Επίκουρος ὁ ἀναίσθητος . . . . οὐ φησὶν ἐρασθήσεται ἄρα (ne sapiens quidem eo capietur). de venere et amore. sermo LXI. S. 393 [, 26–31 = IV, 20, 31, p. 444 W.].

τοὺς δυσχερεῖς δὲ φιλοσόφους εἰς μέσον ἄγοντες, οἷς οὐ δοκεῖ κατὰ φύσιν ἡδονὴ εἶναι, ἀλλ' ἐπιγίγνεσθαι τοῖς κατὰ φύσιν, δικαιοσύνῃ, σωφροσύνῃ, ἐλευθερίᾳ. τί ποτ' οὖν ἡ ψυχὴ, ἐπὶ μὲν τοῖς τοῦ σώματος ἀγαθοῖς μικροτέροις οὖσι χαίρει καὶ γαληνιᾷ (tranquillatur), ὥς φησιν 'Επίκουρος [. . .]; de intemper. sermo VI. S. 81 u. 82 [= 81, 57–82, 4 = III, 6, 57 p. 300 W.].

'Επίκουρος ἀνθρωποειδεῖς μὲν τοὺς θεοὺς, λόγῳ δὲ πάντας διαρήτους, διὰ τὴν λεπτομερίαν τῆς τῶν εἰδώλων φύσεως. ὁ δ' αὐτὸς ἄλλας τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τὰς δὲ, τὰ ἄτομα, τὸ κενὸν, τὸ ἄπειρον, τὰς *ὁμοιότητας*· αὗται

[1] Verdorbene Textstelle

Wir haben dann ein Bedürfnis nach Lust, wenn wir traurig sind, weil wir sie nicht haben. Wenn wir aber hierunter nicht leiden und unser Gefühl beherrschen, dann haben wir kein Bedürfnis nach Lust. Denn nicht die natürliche Lust verursacht die Schlechtigkeit nach außen hin, sondern das Trachten nach dem leeren Schein." Sermonen XVII. Über die Enthaltsamkeit. [S. 159.]

„Die Gesetze bestehen für die Weisen nicht, damit sie kein Unrecht tun, sondern damit ihnen kein Unrecht geschieht." Über den Staat. Sermonen XLI. S.270.

„Der Tod geht uns nichts an. Denn was sich aufgelöst hat, ist empfindungslos. Das Empfindungslose aber geht uns nichts an." Über den Tod. Sermonen CXVII. S. 600.

„Epikur aus dem Demos Gargettios rief aus: ,Wem wenig nicht genug ist, ist nichts genug.' Er sagte, er sei bereit, mit jedem über die Glückseligkeit zu streiten, wenn er nur Brot und Wasser habe." Über die Enthaltsamkeit. Sermonen XVII. S. 158.

„Deshalb glaubt Epikur auch nicht, daß die Ehrgeizigen und Ruhmsüchtigen sich der Ruhe hingeben dürfen, sondern ihrer Natur folgen müssen als Politiker und für das Gemeinwesen Tätige, da sie so veranlagt sind, daß sie, wenn sie das, wonach sie streben, nicht erreichen, durch Untätigkeit eher beunruhigt und verbittert werden. Indes ist töricht, wer nicht die heranzieht, die imstande sind, für das Gemeinwesen zu arbeiten, sondern die, die nicht untätig sein können; aber weder an der Menge noch an der Geringfügigkeit des Getanen darf man die innere Ruhe und die innere Unruhe messen (securitatem animi anxietatemque metiri), sondern an dem Guten und dem Häßlichen. Denn das Unterlassen des Guten ist nicht weniger lästig und beunruhigend (molestum est et turbulentum) als das Tun des Schädlichen." Über die Beharrlichkeit. Sermonen XXIX. S. 206.

„Als einer sagte: ,Der Weise wird von der Liebe nicht ergriffen. Der Beweis dafür ist ... Epikur ...', sagte er [d. h. Chrysippus]: ,Dies nehme ich als Beweis. Denn wenn ... der gefühllose Epikur ... nicht von der Liebe ergriffen wurde (wird der Weise gewiß nicht von ihr ergriffen werden)' (ne sapiens quidem eo capietur)."[1] Über Sinnenlust und Liebe. Sermonen LXI. S.393.

„Wir wollen aber die lästigen Philosophen in den Mittelpunkt stellen, für die die Lust nicht der Natur gemäß ist, sondern dem folgt, was der Natur gemäß ist, der Gerechtigkeit, Selbstbeherrschung und vornehmer Gesinnung. Was freut und beruhigt sich (tranquillatur) denn dann eigentlich die Seele über die kleineren Vorteile des Körpers, wie Epikur sagt [...?]" Über die Unmäßigkeit. Sermonen VI. S.81 u. 82.

„Epikur [nimmt an], daß die Götter zwar menschenähnlich seien, daß sie aber alle nur mit dem Gedanken wahrnehmbar seien wegen der Feinheit der Natur der Abbilder. Er selbst aber [nimmt an] vier andere der Art nach unzerstörbare

[1] Unsere Übersetzung folgt, da der griechische Text an dieser Stelle verdorben und unvollständig ist, der lateinischen Übersetzung, die in der von Marx benutzten Ausgabe dem griechischen Text gegenübergestellt ist. Den in runde Klammern gesetzten Teil des letzten Satzes hat Marx der lateinischen Übersetzung entnommen, um den griechischen Text zu vervollständigen.

δὲ λέγονται *ὁμοιομερεῖαι καὶ στοιχεῖα*. eclogae physicae. lib. I [,3]. S.5 [,42–47 = I, 1, 29ᵇ p.38 W.].

Ἐπίκουρος κατ' ἀνάγκην, κατὰ προαίρεσιν, κατὰ τύχην. περὶ δὲ τῆς[1] τύχης τὰ δ' ἔφασκον, εἶναι μέντοι καὶ δαιμόνιον μέρος αὐτῆς, γενέσθαι δ' ἐπίπνοιάν τινα παρὰ τοῦ δαιμονίου τῶν ἀνθρώπων ἐνίοις ἐπὶ τὸ βέλτιον, ἢ ἐπὶ τὸ χεῖρον· καὶ εἶναι φανερῶς κατὰ ταυτὸ τοῦτο, τοὺς μὲν εὐτυχεῖς, τοὺς δ' ἀτυχεῖς· καταφανέστατον δὲ εἶναι τοῦτο, τοὺς μὲν ἀπροβουλεύτως καὶ εἰκῆτι πράττοντας, πολλάκις κατατυχεῖν· τοῦς δὲ προβουλευμένους, καὶ προνοουμένους ὀρθῶς τι πράττειν, ἀποτυγχάνειν. εἶναι δὲ καὶ ἕτερον τύχης εἶδος, καθ' ὃ οἱ μὲν εὐφυεῖς, καὶ εὔστοχοι, οἱ δὲ ἀφυεῖς καὶ ἐναντίαν ἔχοντες φύσιν βλάπτοιεν· ὧν οἱ μὲν εὐθύβουλοι εἶναι ἐφ' ὅ τι ἂν ἐπιβάλλωνται, οἱ δὲ ἀποπίπτοιεν τοῦ σκοποῦ, μηδέποτε τῆς διανοίας αὐτῶν εὐστόχως φερομένης, ἀλλὰ καὶ ταρασσομένης. ταύτην δὲ τὴν ἀτυχίαν σύμφυτων εἶναι καὶ οὐκ ἐπίσακτον (non externam). eclogae physicae. lib. I[, 10]. S. [15, 52–] 16[,7 = I, 6, 17ᶜ. 18 p.89 W.].

[...] Ἐπίκουρος σύμπτωμα, (sc. tempus dixit), τοῦτο δ' ἐστι παρακολούθημα κινήσεων [...] l.c. [c. 11.] S.19 [, 46–47 = I, 8,40ᵇ p. 103 W.].

Ἐπίκουρος ἀρχὰς εἶναι τῶν ὄντων σώματα λόγῳ θεωρητά, ἀμέτοχα κενοῦ, ἀγέννητα, ἀδιάφθαρτα, τὰ οὔτε τρωθῆναι δυνάμενα, οὔτε ἀλλοιωθῆναι. εἴρηται δὲ ἄτομος, οὐχ ὅτι ἐστὶν ἐλαχίστη, ἀλλ' ὅτι οὐ δύναται τμηθῆναι, ἀπαθεὶς οὖσα, καὶ ἀμέτοχος κενοῦ. eclog. ph. l. I[, 13]. S.27[, 40–45 = I, 10, 14 p. 126–127 W.].

Ἐπίκουρος, ἀπερίληπτα εἶναι τὰ σώματα, καὶ πρῶτα δὲ ἁπλᾶ· τὰ δὲ ἐξ ἐκείνων συγκρίματα, βάρος ἔχειν· κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην (rectis lineis), τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν· τὰ δὲ ἄνω κινούμενα, κατὰ πληγὴν καὶ ὑπὸ παλμόν. ecl. ph. l. I[, 17]. S.33[, 1–5 = I, 14, 1ᶠ p. 142 W.].

Ἐπίκουρος ... τὰ ἐν τῷ σκόπῳ χρώματα χρόαν οὐκ ἔχειν [...]. ecl. ph. l. I [, 19]. S.35[, 25–27 = I, 16, 1 p. 149 W.].

[...] Ἐπίκουρος, τὰ μὲν ἄτομα ἄπειρα τῷ πλήθει, τὸ δὲ κενὸν ἄπειρον τῷ μεγέθει. ecl. ph. l. I[, 22]. S.38[, 33–35 = I, 18, 1ᵃ p. 156 W.].

Ἐπίκουρος ὀνόμασι πᾶσιν παραλλάττειν κενὸν, τόπον, χώραν. ecl. ph. l. I[, 22]. S.39[, 51–52 = I, 18, 4ᵃ p. 160 W.].

Cf. D[iogenem] L[aertium] [...] εἰ [...] μὴ ἦν ὃ [καὶ] κενὸν καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν [...]. p. 32 [= X, 40] ad Herod.

Ἐπίκουρος δύο εἴδη κινήσεως, τὸ κατὰ στάθμην καὶ τὸ κατὰ παρέγκλισιν. ecl. ph. l. I [, 23]. S.40[, 37–38 = I, 19,1 p. 162 W.].

Ἐπίκουρος πλείστοις τρόποις τὸν κόσμον φθείρεσθαι· καὶ γὰρ ὡς ζῶον καὶ ὡς φυτὸν καὶ πολλαχῶς. ecl. ph. l. I[, 24]. S.44[, 18–19 = I, 20,1ᶠ p. 172 W.]

ἄλλοι πάντες ἔμψυχον τὸν κόσμον, προνοίᾳ διοικούμενον. Λεύκιππος δὲ καὶ

---

1 „τῆς" von Marx hinzugefügt

Substanzen: die Atome, das Leere, das Unendliche und *die gleichartigen Teilchen;* diese aber werden *Homöomerien* und *Elemente* genannt." Physische Eklogen. Buch I. S.5.

„Epikur [richtet sich] nach der Notwendigkeit, nach dem freien Entschluß, nach dem Schicksal. Über das Schicksal aber pflegten sie [d.h. die Pythagoreer] zu sagen: Es gebe bei ihm allerdings auch einen göttlichen Teil, denn einige Menschen empfingen von der Gottheit einen Anhauch zum Besseren oder zum Schlechteren; und es sei dementsprechend so, daß die einen glücklich, die andern unglücklich seien. Es sei aber dies ganz offenbar, daß die einen, die etwas ohne vorherige Überlegung und aufs Geratewohl machen, oft Erfolg haben, während die andern, die sich vorher überlegen und vorher nachdenken, etwas richtig zu machen, keinen Erfolg haben. Es gehe aber auch eine andere Gestalt des Schicksals, wonach die einen begabt und zielstrebig, die andern unbegabt seien und, da sie eine entgegengesetzte Natur hätten, schaden; von diesen erreichten die einen jedes Ziel, worauf sie ausgingen, während die andern das Ziel verfehlten, da ihr Denken niemals zielstrebig, sondern vielmehr in Verwirrung sei. Dieses Unglück aber sei angeboren und nicht von außen auferlegt (non externam)." Physische Eklogen. Buch I. S. [15–]16.

„[...] Epikur (nannte die Zeit) ein Akzidens, d.h. eine Begleiterin der Bewegungen [...]." a.a.O. S.19.

„Epikur [sagt], daß die Grundprinzipien des Seienden durch Denken wahrnehmbare Körper seien, unteilhaftig des Leeren, ungeschaffen, unzerstörbar, die weder verletzt noch verändert werden können. Es heißt Atom, nicht weil es das Kleinste ist, sondern weil es nicht geteilt werden kann, empfindungslos und unteilhaftig des Leeren ist." Physische Eklogen. Buch I. S.27.

„Epikur [sagt], die Körper seien nicht erfaßbar, und die ursprünglichen seien einfach, die aus ihnen zusammengesetzten Körper aber hätten Schwere; die Atome bewegten sich manchmal, indem sie in grader Linie fielen (rectis lineis), manchmal, indem sie von der graden Linie abwichen; die Bewegung nach oben aber erfolge durch Stoß und Rückstoß." Physische Eklogen. Buch I. S.33.

„Epikur ... [sagt], daß die farbigen Körper in der Dunkelheit keine Farbe haben [...]." Physische Eklogen. Buch I. S.35.

„[...] Epikur [sagt], die Atome seien unendlich an Zahl, das Leere aber sei der Größe nach unendlich." Physische Eklogen. Buch I. S.38.

„Epikur gebraucht abwechselnd alle Bezeichnungen: Leere, Ort, Raum." Physische Eklogen. Buch I. S.39.

Vgl. D[iogenes] L[aertius] „[...] wenn [...] das nicht wäre, was wir das Leere, den Raum, das Nichtberührbare nennen [...]." S.32 [Brief] an Herodot.

„Epikur [unterscheidet] zwei Arten der Bewegung, die in grader Linie und die von der graden Linie abweichende." Physische Eklogen. Buch I. S.40.

„Epikur [sagt], die Welt gehe auf sehr viele Arten zugrunde: und zwar als Tier, als Pflanze und auf vielerlei andre Weise." Physische Eklogen. Buch I. S.44.

„Alle andern [nahmen an], die Welt sei beseelt und durch die Vorsehung geleitet; Leukipp, Demokrit und Epikur dagegen keins von diesen beiden, sondern sie sei

Δημόκριτος, καὶ Ἐπίκουρος οὐδέτερα τούτων, φύσει δὲ ἀλόγῳ ἐκ τῶν ἀτόμων συνεστῶτα. ecl. phys. l. I[, 25]. S.47[, 40–44 = I, 21,3[c] p.183 W.].

Ἐπίκουρος ἐνίων μὲν κόσμων ἀραιὸν τὸ πέρας, ἐνίων δὲ τὸ πυκνὸν, καὶ τούτων τὰ μέν τινα κινούμενα, τὰ δ' ἀκίνητα. ecl. phys. [l. I.] S. 51[, 44–46 = I, 22, 1[e] p.197 W.].

Folgende Stelle aus Stobäus, die nicht dem Epikur gehört, ist vielleicht mit das Erhabenste.

εἴη δ' ἄν τι, ὦ πάτερ, χωρὶς τούτων καλόν; μόνος ὁ θεὸς (unter τούτων χωρὶς ist zu verstehn σχῆμα, χρῶμα und σῶμα), ὦ τέκνον, *μᾶλλον δὲ τὸ μεῖζον τὶ ὂν τοῦ θεοῦ τὸ ὄνομα.* Stob. ecl. ph. lib. I. S.50[, 49–51 = I, 21,9 p.194 W.].

Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου ..... αἴτια δὲ ἤ τοι αἱ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα. l.c. S.52 [, 26.32–33 = I, 22, 3[a] p.199 W.].

[...] Λεύκιππος, Δημόκριτος, Ἐπίκουρος, ἀπείρους κόσμους ἐν τῷ ἀπείρῳ κατὰ πᾶσαν περιαγωγήν· τῶν ἀπείρους ἀποφηναμένων τοὺς κόσμους, Ἀναξίμανδρος τὸ ἴσον αὐτοὺς ἀπέχειν ἀλλήλων· Ἐπίκουρος ἄνισον εἶναι τὸ μεταξὺ τῶν κόσμων διάστημα. l.c. S.52 [, 38–42 = I, 22,3[b–c] p.199 W.].

Ἐπίκουρος οὐδὲν ἀπογινώσκει τούτων (nämlich der Ansichten über die Sterne), ἐχόμενος τοῦ ἐνδεχομένου. l.c. S.54 [, 28–29 = I, 24,1° p. 205 W.].

Ἐπίκουρος γήϊνον πύκνωμα τὸν ἥλιον φησὶ εἶναι, κισηροειδῶς καὶ σπογγοειδῶς ταῖς κατατρήσεσιν ὑπὸ πυρὸς ἀνημμένον. l.c. S.56 [,35–37 = I, 25,3[f] p.211 W.].

Mehr als die von Schaubach angeführte Stelle scheint die oben zitierte ecl. ph. l. I, S.5[1] die Ansicht von zweierlei Atomen zu bestätigen, wo als unsterbliche Prinzipien neben den Atomen und dem Leeren die ὁμοιότητες angeführt werden, die nicht εἴδωλα sind, sondern erklärt werden: αἱ δὲ λέγονται ὁμοιομερείαι καὶ στοιχεῖα; wo es also allerdings die Atome, die der Erscheinung zugrunde liegen, als Elemente ohne Homöomerien sind, die Eigenschaften der Körper haben, denen sie zugrunde liegen. Dies ist jedenfalls falsch. Ebenso werden vom Metrodor als Ursache angeführt αἱ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα. lib. I. S. 52 [,33 = I,22,3[a] p. 199 W.].

Clementis Alexandrini opera. Coloniae, anno 1688

ἀλλὰ καὶ Ἐπίκουρος παρὰ Δημοκρίτου τὰ προηγούμενα ἐσκευώρηται δόγματα [...]. strom. lib. VI. S.629 [B = VI, 2, 27, 4 St.].

[1] Siehe vorl. Band, S. 198 u. 200

durch die nicht vernunftbegabte Natur aus den Atomen entstanden." Physische Eklogen. Buch I. S.47.

„Epikur [sagt], das äußerste Ende einiger Welten sei dünn, das andrer dicht, und von diesen seien die einen beweglich, die anderen bewegungslos." Physische Eklogen. S.51.

Folgende Stelle aus Stobäus, die nicht dem Epikur gehört, ist vielleicht mit das Erhabenste.

„Gibt es, mein Vater, außer diesen etwas Schönes? Nur Gott" (unter τούτων χωρὶς[1] ist zu verstehn σχῆμα, χρῶμα und σῶμα[2]), „mein Kind, *etwas noch Größeres ist der Name Gottes.*" Stob. Physische Eklogen. Buch I. S.50.

„Metrodor, der Lehrer des Epikur [sagt], ... Die Ursachen aber seien die Atome und die Elemente." a.a.O. S.52.

„[...] Leukipp, Demokrit und Epikur [sagen], daß unendliche Welten im Unendlichen in jeder Richtung [bestehen]; Anaximander [sagt], daß die unendlichen Welten der Erscheinungen den gleichen Abstand voneinander haben; Epikur, daß der Abstand zwischen den Welten ungleich sei." a.a.O. S.52.

„Epikur verwirft keine von diesen" (nämlich der Ansichten über die Sterne), „er hält sich am Möglichen." a.a.O. S.54.

„Epikur sagt, die Sonne sei ein Erdklumpen, bimsstein- und schwammähnlich, der durch Löcher in Brand gesetzt sei." a.a.O. S.56.

Mehr als die von Schaubach angeführte Stelle scheint die oben zitierte ecl. ph. l. I, S.5[3] die Ansicht von zweierlei Atomen zu bestätigen, wo als unsterbliche Prinzipien neben den Atomen und dem Leeren die ὁμοιότητες[4] angeführt werden, die nicht εἴδωλα[5] sind, sondern erklärt werden: αἱ δὲ λέγονται ὁμοιομερεῖαι καὶ στοιχεῖα[6]; wo es also allerdings die Atome, die der Erscheinung zugrunde liegen, als Elemente ohne Homöomerien sind, die Eigenschaften der Körper haben, denen sie zugrunde liegen. Dies ist jedenfalls falsch. Ebenso werden vom Metrodor als Ursache angeführt αἱ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα[7]. lib. I. S.52.

Clemens Alexandrinus. Werke. Köln, 1688

„Aber auch Epikur hat seine Hauptlehren von Demokrit geraubt [...]." Teppiche. Buch VI. S.629.

---

[1] (toutōn chōris) außer diesen – [2] (schēma, chrōma und sōma) Gestalt, Farbe und Körper – [3] siehe vorl. Band, S. 199 u. 201 – [4] gleichartigen Teilchen – [5] (eidōla) Abbilder – [6] die aber Homöomerien und Elemente genannt werden – [7] die Atome und die Elemente

[...] Ὅμηρος γινώσκειν φαίνεται τὸ θεῖον, ὁ ἀνθρωποπαθεῖς εἰσάγων τοὺς θεούς· ὃν οὐδ' οὕτως αἰδεῖται Ἐπίκουρος [...]. strom. lib.V. S.604 [C = V, 14, 116, 4 St.].

[...] ὁ δὲ Ἐπίκουρος, καὶ τὴν τῆς ἀλγηδόνος ὑπεξαίρεσιν ἡδονὴν εἶναι λέγει· αἱρετὸν δὲ εἶναί φησιν, ὃ πρῶτον ἐξ ἑαυτοῦ ἐφ' ἑαυτὸ ἐπισπᾶται· πάντως δηλονότι ἐν κινήσει ὑπάρχων. .... Ἐπίκουρος μὲν οὖν καὶ [οἱ] Κυρηναϊκοί, τὸ πρῶτον οἰκεῖόν φασιν ἡδονὴν εἶναι. ἕνεκα γὰρ ἡδονῆς παρελθοῦσά, φασιν, ἡ ἀρετή, ἡδονὴν ἐνεποίησε. stromatum lib. II. S.415 [B–C. C–D = II, 21, 127, 2. 128, 1 St.].

ὁ δὲ Epicurus, πᾶσαν χαρὰν τῆς ψυχῆς οἴεται ἐπὶ πρωτοπαθούσῃ τῇ σαρκὶ γενέσθαι. ὅ τε Μητρόδωρος ἐν τῷ περὶ τοῦ Μείζονα εἶναι τὴν παρ' ἡμᾶς αἰτίαν πρὸς εὐδαιμονίαν τῆς ἐκ τῶν πραγμάτων· Ἀγαθόν, φησι, ψυχῆς τί ἄλλο, ἢ τὸ σαρκὸς εὐσταθὲς κατάστημα, καὶ τὸ περὶ ταύτης πιστὸν ἔλπισμα; strom. lib. II. S.417 [C = II, 21, 130, 9–131, 1 St.].

καὶ ὅγε Ἐπίκουρος ἀδικεῖν ἐπὶ κέρδει τινὶ βούλεσθαί φησι τὸν κατ' αὐτὸν σοφόν. πίστιν γὰρ λαβεῖν περὶ τοῦ λαθεῖν οὐ δύνασθαι. ὥςτε εἰ ἐπιστήσεται λήσειν, ἀδικήσει κατ' αὐτόν. lib. IV. strom. S.532 [A = IV, 22, 143, 6 St.].

Dem Clemens entgeht es nicht, daß die Hoffnung auf die zukünftige Welt auch nicht rein sei vom Nützlichkeitsprinzip:

[...] εἰ δὲ καὶ ἐλπίδι τῆς ἐπὶ δικαίοις παρὰ τοῦ θεοῦ ἀμοιβῆς ἀφέξεταί τις τοῦ ἀδικεῖν, οὐδ' οὕτως ἑκὼν χρηστεύεται (ne hic quidem sua sponte bonus est)· ὡς γὰρ ἐκεῖνον ὁ φόβος, οὕτω τοῦτον ὁ μισθὸς δικαιοῖ, μᾶλλον δὲ δίκαιον εἶναι δοκεῖν δείκνυσι. l.c. sqq. [= IV, 22, 144, 1 St.].

[...] ὁ Ἐπίκουρος ὁ μάλιστα τῆς ἀληθείας προτιμήσας τὴν ἡδονήν, πρόληψιν (anticipationem) εἶναι διανοίας τὴν πίστιν ὑπολαμβάνει· πρόληψιν δὲ ἀποδίδωσιν, ἐπιβολὴν ἐπί τι ἐναργές, καὶ ἐπὶ τὴν ἐναργῆ τοῦ πράγματος ἐπίνοιαν· μὴ δύνασθαι δὲ μηδένα μήτε ζητῆσαι, μήτε ἀπορῆσαι, μηδὲ μὴν δοξάσαι, ἀλλ' οὐδὲ ἐλέγξαι (arguere) χωρὶς προλήψεως. strom. lib. II. S.365 [D] u. 366 [A = II, 4, 16, 3 St.].

Clemens fügt hinzu:

„si ergo fides nihil est aliud, quam anticipatio cogitationis circa ea, quae dicuntur“ etc.,

woraus man sehn kann, was hier unter fides intelligi debet.

„[...] Homer, der doch die Götter als mit menschlichen Leidenschaften behaftet einführt, kennt doch offenbar die Gottheit. Trotzdem scheut sich Epikur nicht vor ihm [...]." Teppiche. Buch V. S.604.

„[...] Epikur sagt aber, auch die Abwesenheit des Schmerzes sei Lust; erstrebenswert sei aber das, was zuerst von sich aus zu sich heranziehe, wobei es offenbar durchaus in Bewegung begriffen sei. .... Epikur also und [die] Kyrenaiker sagen, das erste, was uns zu eigen ist, sei die Lust; denn um der Lust willen, sagen sie, sei die Tugend hinzugekommen und habe die Lust erzeugt." Teppiche. Buch II. S.415.

„Epikur aber glaubt, keine Freude der Seele könne entstehen, ohne daß zuerst das Fleisch etwas empfinde. Und Metrodor sagt in seiner Schrift ‚Über die Tatsache, daß das Glück seinen Ursprung mehr in uns selbst als in den äußeren Verhältnissen hat': ‚Was ist das höchste Gut der Seele anderes als das gleichmäßige Wohlbefinden des Fleisches und die in dieser Hinsicht vorhandene zuversichtliche Hoffnung?'" Teppiche. Buch II. S.417.

„Epikur sagt allerdings, der Weise, wie er ihn auffasse, wolle nicht um eines Gewinnes willen Unrecht tun; denn er könne keine Gewähr dafür erlangen, daß er dabei verborgen bleibe. Demnach würde er nach seiner Ansicht Unrecht tun, wenn er die Überzeugung gewinnen könnte, daß er dabei unbemerkt bleiben werde." Buch IV. Teppiche. S.532.

Dem Clemens entgeht es nicht, daß die Hoffnung auf die zukünftige Welt auch nicht rein sei vom Nützlichkeitsprinzip:

„[...] und wenn jemand auch unterläßt, Unrecht zu tun, in der Hoffnung auf die von Gott für gerechtes Handeln verheißene Belohnung, so ist auch er nicht aus freiem Willen gut[1]. Denn wie jenen die Furcht, so macht diesen nur der Lohn gerecht, oder vielmehr er zeigt, daß jener gerecht nur scheinen will." a.a.O. ff.

„[...] indessen hält auch Epikur, der vor allem die Lust höher einschätzte als die Wahrheit, den Glauben für eine im Denken gebildete Vorstellung (anticipationem); die Vorstellung definiert er aber als den auf etwas Augenscheinliches und auf das augenscheinlich richtige Bild von einer Sache aufgebauten Begriff; niemand könne aber weder untersuchen noch Fragen aufwerfen noch gar eine Meinung aufstellen, aber auch nicht etwas widerlegen (arguere) ohne eine Vorstellung." Teppiche. Buch II. S.365 u. 366.

Clemens fügt hinzu:

„Wenn nun der Glaube nichts anderes ist als eine im Denken gebildete Vorstellung hinsichtlich des Gesagten" etc.,

woraus man sehn kann, was hier unter fides intelligi debet.[2]

---

[1] In der Handschrift folgt hier in runden Klammern der letzte Teil des Satzes nochmals in lateinischer Übersetzung – [2] Glauben zu verstehen ist

Δημόκριτος δὲ γάμον καὶ παιδοποιΐαν παραιτεῖται, διὰ τὰς πολλὰς ἐξ αὐτῶν ἀηδίας τε καὶ ἀφολκὰς (abstractio) ἀπὸ τῶν ἀναγκαιοτέρων. συγκατατάττεται δὲ αὐτῷ καὶ Ἐπίκουρος, καὶ ὅσοι ἐν ἡδονῇ καὶ ἀοχλησίᾳ, ἔτι δὲ καὶ ἀλυπίᾳ τἀγαθὸν τίθενται. strom. lib. II. S. 421 [C = II, 23, 137, 3–4 St.].

[...] ὁ δὲ Ἐπίκουρος ἔμπαλιν (contra), ὑπολαμβάνει μόνους φιλοσοφῆσαι Ἕλληνας δύνασθαι [...]. strom. lib. I. S. 302 [D = I, 15, 67, 1 St.].

καλῶς οὖν καὶ Epicurus Μενοικεῖ γράφων· Μήτε νέος τις ὤν, μελλέτω φιλοσοφεῖν etc. strom. lib. IV. S. 501 [C = IV, 8, 69, 2 St.]. Cf. Diogenem Laertium ad Menoeceum epistulam [S. 82 = X, 122].

[...] ἀλλὰ καὶ οἱ Ἐπικούρειοι φασί τινα καὶ παρ' αὐτοῖς ἀπόῤῥητα (arcana) εἶναι, καὶ μὴ πᾶσιν ἐπιτρέπειν ἐντυγχάνειν τούτοις τοῖς γράμμασιν. strom. lib. V. S. 575 [B = V, 9, 58, 1 St.].

Nach Clemens Alexandrinus hat der Apostel Paulus den Epikur gemeint, wenn er sagt:

βλέπετε οὖν μή τις ἔσται ὑμᾶς ὁ συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας, καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ *τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, καὶ οὐκ κατὰ Χριστόν·[21] φιλοσοφίαν μὲν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ *τὴν Ἐπικούρειον*, ἧς καὶ μέμνηται ἐν ταῖς Πράξεσιν τῶν Ἀποστόλων[22] ὁ Παῦλος, διαβάλλων, *πρόνοιαν ἀναιροῦσαν καὶ ἡδονὴν ἐκθειάζουσαν*, καὶ εἰ δή τις ἄλλη τὰ στοιχεῖα ἐντετίμηκεν, μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις· μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν. strom. lib. I. S. 295 [B–C = I, 11, 50, 5–6 St.].

Gut, daß die Philosophen verworfen werden, die nicht phantasierten über Gott.

Jetzt versteht man die Stelle besser und weiß, daß Paulus alle Philosophie gemeint hat.

„Demokrit dagegen verwirft die Ehe und das Kindererzeugen wegen der vielen daraus erwachsenden Unannehmlichkeiten und der von dem Nötigeren ablenkenden Eindrücke (abstractio). Zur gleichen Gruppe gehören auch Epikur und überhaupt alle, die das höchste Gut in der Lust und dem ungestörten Leben, ferner in der Freiheit von Schmerzen suchen." Teppiche. Buch II. S.421.

„[...] während andrerseits (contra) Epikur annimmt, daß nur Griechen philosophieren können [...]." Teppiche. Buch I. S.302.

„Richtig ist daher auch, was Epikur an Menoikeus schreibt: ‚Weder soll jemand, so lange er jung ist, zögern, Philosophie zu treiben'" etc. Teppiche. Buch IV. S.501. Cf. Diogenem Laertium ad Menoeceum epistulam.[1]

„[...] sondern auch die Epikureer sagen, daß auch bei ihnen einige Lehren geheim (arcana) seien und daß sie nicht allen gestatten könnten, die Schriften darüber zu lesen." Teppiche. Buch V. S.575.

Nach Clemens Alexandrinus hat der Apostel Paulus den Epikur gemeint, wenn er sagt:

„‚Sehet also zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre und nach *der Welt Satzungen* und *nicht nach* Christo'.[21] Damit will er nicht jegliche Philosophie schlechtmachen, sondern nur *die epikureische*, die Paulus auch in der Apostelgeschichte erwähnt[22], weil sie *die Vorsehung leugnet und die Lust vergöttert*, und außerdem jede andere Philosophie, die den Elementen übermäßige Ehre erwiesen hat, anstatt die schöpferische Urkraft über sie zu stellen, und kein Auge für den Schöpfer hatte." Teppiche. Buch I. S.295.

Gut, daß die Philosophen verworfen werden, die nicht phantasierten über Gott.

Jetzt versteht man die Stelle besser und weiß, daß Paulus alle Philosophie gemeint hat.

---

[1] Vgl. Diogenes Laertius' Brief an Menoikeus.

[SECHSTES HEFT]

[Lucretius. de rerum natura]

lib. IV

„[....................] rerum simulacra [.........]
Quae, quasi membranae summo de corpore rerum
Dereptae, volitant ultro citroque per auras."

v. 34sqq. [= 30. 31–32 Diels].

„Quod speciem ac formam similem gerit ejus imago,
Quojusquomque cluet de corpore fusa vagari."

v. 49sq. [= 52 u. 53 Diels].

„Quapropter simulacra pari ratione necesse est
Immemorabile per spatium transcurrere posse
Temporis in puncto: primum, quod parvola caussa
Est procul a tergo, quae provehat atque propellat:
Deinde, quod usque adeo textura praedita rara
Mittuntur, facile ut quasvis penetrare queant res,
Et quasi permanare per aeris intervallum."

v. 192sqq. [= 191–194. 196–198 Diels].

„[.........................] fateare necesse est
Corpora, quae feriant oculos, visumque lacessant,
Perpetuoque fluant certeis ab rebus obortu;
Frigus ut a fluvieis, calor ab sole, aestus ab undeis
Aequoris, exesor moerorum litora circum:
Nec variae cessant voces volitare per auras:
Denique in os salsi venit humor saepe saporis,
Quom mare vorsamur propter; dilutaque contra
Quom tuimur misceri absinthia, tangit amaror.
Usque adeo omnibus ab rebus res quaeque fluenter
Fertur, et in cunctas dimittitur undique parteis,
Nec mora, nec requies, inter datur ulla fluundi:
Perpetuo quoniam sentimus, et omnia semper
Cernere, odorari, licet, et sentire sonare."

v. 217sqq. [= 216–229 Diels].

„Praeterea, quoniam manibus tractata figura
In tenebreis quaedam cognoscitur esse eadem, quae

[SECHSTES HEFT]

[Lucretius. Über die Natur der Dinge]

Buch IV

„[....................] die Bilder der Dinge [...............]
Die von der Oberfläche der Körper wie Häutchen sich schälen
Und bald hierhin, bald dorthin umher in den Lüften sich treiben."
V. 34ff.

„Weil an Gestalt und an Form solch Abbild ähnelt dem Körper,
Aus dem dieses erfließt, wie man sagt, und ins Weite davonfliegt."
V. 49f.

„Deshalb müssen auf ähnliche Art auch die Bilder imstand sein,
Unaussprechbare Räume in einem Moment zu durchfliegen,
Erstens, weil ununterbrochen von hinten ein freilich nur kleiner
Antrieb stets die Bilder nach vorne hin stößt und sie vortreibt,
Dann aber auch, weil im Fliegen ihr überaus zartes Gewebe
Leicht sich zu drängen vermag durch alle beliebigen Dinge
Und durch die Räume der Luft, die dazwischen sind, gleichsam zu fließen."
V. 192ff.

„[................................] muß man gestehen:
Körper uns dringen ins Auge und reizen dabei uns den Sehnerv,
Ständig entströmen in dauerndem Fluß sie gewissen Stoffen,
Wie von den Flüssen die Kühle, die Glut von der Sonne, die Brandung
Sprüht von den Wogen des Meers, das Gemäuer der Küste zerfressend;
Unaufhörlich durchfliegen verschiedene Töne die Lüfte;
Oft auch dringt in den Mund, sobald in der Nähe des Meeres
Wir uns ergehn, der salzige Gischt, und wenn man nur zusieht,
Wie man den Wermut löset zum Mischtrank, schmeckt man das Bittre.
So fließt allenthalben aus allerhand Stoffen der Stoffe
Ständiger Strom und verteilt sich sodann nach jeglicher Seite.
Nirgends gibt es da Ruhe noch Rast im beständigen Flusse.
Denn stets wach ist ja unser Gefühl, und wir können beständig
Alles erblicken und riechen und alle Geräusche vernehmen."
V. 217ff.

„Weiter erkennen wir stets: sobald wir im Dunkel betasten
Eine Figur mit der Hand, so ist sie die nämliche, die wir

Cernitur in luce et claro candore; necesse est
Consimili caussa tactum visumque moveri."
v. 231 sqq. [= 230–233 Diels].

„Esse in *imaginibus quapropter caussa videtur*
Cernundi, neque posse sine heis res ulla videri."
v. 238 sq. [= 237–238 Diels].

„Propterea fit, utei videamus, quam procul absit
Res quaeque; et quanto plus aeris ante agitatur,
Et nostros oculos perterget longior aura,
Tam procul esse magis res quaeque remota videtur.
Scilicet haec summe celeri ratione geruntur,
Quale sit, ut videamus; et una, quam procul absit."
v.251 sqq. [= 250–255 Diels].

„Sic, ubi se primum speculi projecit imago,
Dum venit ad nostras acies, procudit agitque
Aera, qui inter se quomque est oculosque locatus:
Et facit, ut prius hunc omnem sentire queamus,
Quam speculum: sed, ubi in speculum quoque sensimus ipsum,
Continuo a nobis in eum, quae fertur, imago
Pervenit, et nostros oculos rejecta revisit:
Atque alium prae se propellens aera volvit,
Et facit, ut prius hunc, quam se, videamus: eoque
Distare a speculo tantum semota videtur."
v. 280 sqq. [= 279–288 Diels].

lib. V

„[..................] multosque per annos
Sustentata, ruet moles et machina mondi."
v. 96 sq. [= 95–96 Diels].

„Et ratio potius, quam res persuadeat ipsa,
Succidere horrisono posse omnia victa fragore."
v. 109 sq. [= 108–109 Diels].

„Quippe etenim, quorum parteis et membra videmus,
Corpore nativo in mortalibus esse figureis,
Haec eadem ferme mortalia cernimus esse,
Et nativa simul. Quapropter [...........]
....
[Scire licet,] coeli quoque idem terraeque fuisse
Principiale aliquod tempus, clademque futuram."
v. 241 sqq. [= 240–243. 245–246 Diels].

Auch bei Tag und bei strahlendem Licht besehen. So muß wohl
Tast- und Gesichtsempfindung auf ähnlichen Gründen beruhen."
V. 231 ff.

„*Also man sieht hieraus, daß das Sehen durch Bilder verursacht*
Wird und daß nichts auf der Welt ist ohne die Bilder zu sehen."
V. 238 f.

„Daher kommt's, daß wir wissen den Abstand jeglichen Urbilds
Einzuschätzen. Je größer die vor uns erschütterte Luftschicht,
Und je länger ihr Strom durch unsere Augen hindurchstreicht,
Desto weiter entfernt erscheint uns ein jegliches Urbild.
Doch dies alles vollzieht sich natürlich so wunderbar schnelle,
Daß wir mit einem Blick die Beschaffenheit sehn und den Abstand."
V. 251 ff.

„So ist's auch mit dem Bilde des Spiegels. Sobald er es ausschickt,
Bis es zu unseren Augen gelangt, treibt dieses die Luftschicht,
Welche sich zwischen ihm selbst und dem Blicke befindet, nach vorne
Und bringt diese noch eher zu unserer Sinnesempfindung
Als den Spiegel. Indessen, sobald wir auch diesen erblicken,
Langt dies Bild, das im Nu zu dem Spiegel wieder zurückkehrt,
An, und von dort wird es wieder zurück zu den Augen geworfen,
Und so stößt es und wälzt es von neuem weitere Luft vor.
So kommt's, daß wir noch früher die Luft als den Spiegel erblicken
Und dadurch das gespiegelte Bild so weit uns entfernt scheint."
V. 280 ff.

Buch V

„[..............................] und es stürzet zusammen,
Was Jahrtausende hielt, die gewaltige Masse des Weltbaus."
V. 96 f.

„Möge uns mehr die Vernunft als das eigne Erlebnis belehren,
Daß auch die Welt zugrunde kann gehn in klirrendem Einsturz."
V. 109 f.

„Denn das Ganze natürlich, da dessen Glieder und Teile
Aus erschaffenem Stoffe in sterblichen Formen bestehen,
Stellt in der Regel dem Blicke sich ebenso dar als erschaffen
Und zugleich als vergänglich. Drum [.........................]
....
[.................. weiß ich,] daß Himmel und Erde
Einst ihren Anfang hatten und einmal ihr Ende erwarten."
V. 241 ff.

„Denique non [..................] cernis ....
........[................................]
Non delubra deum, simulacraque fessa fatisci?
Nec sanctum numen fati protollere fineis
Posse? neque advorsus naturae foedera niti?“
v. 307 sqq. [= 306. 308–310 Diels].

„Praeterea, quaequomque manent aeterna, necessum est,
Aut, quia sunt solido cum corpore, respuere ictus,
Nec penetrare pati sibi quidquam, quod queat artas
Dissociare intus parteis; ut materiai
Corpora sunt, quorum naturam ostendimus ante:
Aut ideo durare aetatem posse per omnem,
Plagarum quia sunt expertia, sicut inane est,
Quod manet intactum, neque ab ictu fungitur hilum:
Aut etiam, quia nulla loci sit copia circum,
Quo quasi res possint discedere, dissolvique:
Sicut summarum summa est aeterna, neque extra
Qui locus est, quo dissiliant; neque corpora sunt, quae
Possint incidere, et valida dissolvere plaga.“
v. 352 sqq. [= 351–363 Diels].

„Haud igitur leti praeclusa est janua coelo,
Nec soli, terraeque, neque alteis aequoris undeis;
Sed patet immani, et vasto respectat, hiatu.“
v. 374 sqq. [= 373–375 Diels].

„Quippe etenim jam tum divôm mortalia saecla
Egregias animo facies vigilante videbant,
Et magis in somneis, mirando corporis auctu.
Heis igitur sensum tribuebant, propterea quod
Membra movere videbantur, vocesque superbas
Mittere pro facie praeclara, et viribus ampleis:
Aeternamque dabant vitam, quia semper eorum
Suppeditabatur facies, et forma manebat:
Et tamen omnino, quod tanteis viribus auctos
Non temere ulla vi convinci posse putabant.
Fortuneisque ideo longe praestare putabant,
Quod mortis timor haud quemquam vexaret eorum,
Et simul in somneis quia multa et mira videbant
Efficere, et nullum capere ipsos inde laborem.“
v. 1168 sqq. [= 1169–1182 Diels].

lib. VI[23]

„Endlich bemerkst du nicht..................................
.......[...]
Daß die Tempel und Bilder der Götter zermürben und bersten,
Daß nie göttlicher Spruch des Schicksals Grenzen erweitern
Und auch nie das Gesetz der Natur vergewaltigen könne?"
V. 307ff.

„Ferner muß alles, was ewig besteht, Trotz bieten den Stößen,
Weil *entweder* sein Körper durchaus massiv und solid ist
Und nicht duldet, daß irgend etwas von außen sich eindrängt,
Welches die enge Verbindung der Teile zu lockern vermöchte,
– Der Art sind, wie ich früher gezeigt, die Atome des Urstoffs –,
Oder es kann auch etwas in alle Ewigkeit dauern,
Weil es kein Schlag je trifft – so steht's mit dem stofflosen Leeren,
Das kein Stoß je trifft, das unantastbar verharret –,
Oder es gibt auch etwas, das ringsum ohne den Raum ist,
In den sonst sich der Dinge Bestand verflüchtigt und auflöst.
– So ist das ewige All; denn es dehnt sich dort weder nach außen
Zum Entweichen der Dinge ein Raum, noch gibt es da Körper,
Die es durch kräftigen Schlag beim Hineinfall könnten zertrümmern –."
V. 352ff.

„So ist weder dem Himmel die Pforte des Todes verschlossen
Noch der Sonne, der Erde, den tiefen Gewässern des Meeres,
Sondern sie lauert darauf mit gewaltig geöffnetem Rachen."
V. 374ff.

„Nämlich, es waren natürlich schon damals dem menschlichen Geiste
Herrliche Göttergestalten von wundersam riesigem Wuchse
Teils im Wachen erschienen, jedoch noch öfter im Traume.
Diesen Gestalten nun lieh man Gefühl. Denn sie regten die Glieder,
Wie es wenigstens schien, und sprachen erhabene Worte,
Welche der hehren Gestalt und den riesigen Kräften entsprachen.
Ewiges Leben verliehen sie ihnen, weil ständig der Götter
Bild und Gestalt den Menschen in nämlicher Weise erschienen.
Und vor allem jedoch, weil solche gewaltigen Wesen
Schwerlich besiegbar erschienen durch irgend andere Kräfte.
Drum schien ihnen ihr Leben vor andern besonders begnadet,
Weil auch nicht einen von ihnen die Furcht vor dem Tode bekümmre.
Sahen sie doch in den Träumen, wie Götter so zahlreiche Wunder
Wirkten, wobei sie doch selbst nicht die mindeste Mühe verrieten."
V. 1168ff.

Buch VI[23]

Wie der νοῦς des Anaxagoras in Bewegung tritt in den Sophisten (hier wird der νοῦς realiter das Nichtsein der Welt) und diese unmittelbare *dämonenhafte Bewegung* als solche objektiv wird in dem *Daimonion* des Sokrates, so wird wieder die praktische Bewegung des Sokrates eine allgemeine und ideelle im Plato, und der νοῦς erweitert sich zu einem Reiche von Ideen. Im Aristoteles wird dieser Prozeß wieder in die Einzelnheit befaßt, die jetzt aber die wirkliche begriffliche Einzelnheit ist.

Wie es in der Philosophiegeschichte Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der graden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft. Das ist die Fastnachtszeit der Philosophie, kleide sie sich nun in eine Hundetracht wie der Kyniker, in ein Priestergewand wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid wie der Epikureer. Es ist ihr da wesentlich, Charaktermasken anzulegen. Wie uns erzählt wird, daß Deukalion bei Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich (die Gebeine ihrer Mutter sind leuchtende Augen), wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.[1]

Indem die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat, die Bestimmtheit dieser Totalität ist bedingt durch ihre Entwicklung überhaupt, wie sie die Bedingung der Form ist, die ihr Umschlagen in ein praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit annimmt, so ist also die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst, und zwar ist diese Diremtion auf die Spitze getrieben, denn die geistige Existenz ist frei geworden, zur Allgemeinheit bereichert, der Herzschlag ist in sich selbst der Unterschied geworden auf konkrete Weise, welche der ganze Organismus ist. Die Diremtion der Welt ist erst total[2], wenn ihre Seiten Totalitäten sind. Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechend; ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in

[1] Anschließend gibt Marx diesen Absatz in Lateinisch wieder – [2] „total" nicht eindeutig zu entziffern

Wie der νοῦς[1] des Anaxagoras in Bewegung tritt in den Sophisten (hier wird der νοῦς realiter das Nichtsein der Welt) und diese unmittelbare *dämonenhafte Bewegung* als solche objektiv wird in dem *Daimonion* des Sokrates, so wird wieder die praktische Bewegung des Sokrates eine allgemeine und ideelle im Plato, und der νοῦς erweitert sich zu einem Reiche von Ideen. Im Aristoteles wird dieser Prozeß wieder in die Einzelnheit befaßt, die jetzt aber die wirkliche begriffliche Einzelnheit ist.

Wie es in der Philosophiegeschichte Knotenpunkte gibt, die sie in sich selbst zur Konkretion erheben, die abstrakten Prinzipien in eine Totalität befassen und so den Fortgang der graden Linie abbrechen, so gibt es auch Momente, in welchen die Philosophie die Augen in die Außenwelt kehrt, nicht mehr begreifend, sondern als eine praktische Person gleichsam Intrigen mit der Welt spinnt, aus dem durchsichtigen Reiche des Amenthes heraustritt und sich ans Herz der weltlichen Sirene wirft. Das ist die Fastnachtszeit der Philosophie, kleide sie sich nun in eine Hundetracht wie der Kyniker, in ein Priestergewand wie der Alexandriner oder in ein duftig Frühlingskleid wie der Epikureer. Es ist ihr da wesentlich, Charaktermasken anzulegen. Wie uns erzählt wird, daß Deukalion bei Erschaffung der Menschen Steine hinter sich geworfen, so wirft die Philosophie ihre Augen hinter sich (die Gebeine ihrer Mutter sind leuchtende Augen), wenn ihr Herz zur Schaffung einer Welt erstarkt ist; aber wie Prometheus, der das Feuer vom Himmel gestohlen, Häuser zu bauen und auf der Erde sich anzusiedeln anfängt, so wendet sich die Philosophie, die zur Welt sich erweitert hat, sich gegen die erscheinende Welt. So jetzt die Hegelsche.[2]

Indem die Philosophie zu einer vollendeten, totalen Welt sich abgeschlossen hat, die Bestimmtheit dieser Totalität ist bedingt durch ihre Entwicklung überhaupt, wie sie die Bedingung der Form ist, die ihr Umschlagen in ein praktisches Verhältnis zur Wirklichkeit annimmt, so ist also die Totalität der Welt überhaupt dirimiert in sich selbst, und zwar ist diese Diremtion auf die Spitze getrieben, denn die geistige Existenz ist frei geworden, zur Allgemeinheit bereichert, der Herzschlag ist in sich selbst der Unterschied geworden auf konkrete Weise, welche der ganze Organismus ist. Die Diremtion der Welt ist erst total[3], wenn ihre Seiten Totalitäten sind. Die Welt ist also eine zerrissene, die einer in sich totalen Philosophie gegenübertritt. Die Erscheinung der Tätigkeit dieser Philosophie ist dadurch auch eine zerrissene und widersprechend; ihre objektive Allgemeinheit kehrt sich um in subjektive Formen des einzelnen Bewußtseins, in

[1] (noûs) Nous – [2] anschließend gibt Marx diesen Absatz in Lateinisch wieder – [3] „total" *nicht eindeutig zu entziffern*

denen sie lebendig ist. Man darf sich aber [durch][1] diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt. Gemeine Harfen klingen unter jeder Hand; Aeols Harfen nur, wenn der Sturm sie schlägt.

Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können, oder er muß die Dialektik des Maßes als solche für die höchste Kategorie des sich wissenden Geistes halten und mit einigen unsren Meister falsch verstehenden Hegelianern behaupten, daß die *Mittelmäßigkeit* die normale Erscheinung des absoluten Geistes ist; aber eine Mittelmäßigkeit, die sich für die reguläre Erscheinung des Absoluten ausgibt, ist selbst ins Maßlose verfallen, nämlich in eine maßlose Prätension. Ohne diese Notwendigkeit ist es nicht zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus, wie nach Hegel die meistenteils bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht treten konnten.

Die halben Gemüter haben in solchen Zeiten die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherrn. Sie glauben durch Vermindrung der Streitkräfte den Schaden wiederherstellen zu können, durch Zersplittrung, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen, während Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem andern Elemente, ein neues Athen zu gründen.

Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Katastrophen folgt, eine eiserne ist, glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht. Diese beschäftigen sich, in Wachs, Gips und Kupfer abzudrücken, was aus karrarischem Marmor, ganz wie Pallas Athene aus dem Haupt des Göttervaters Zeus, hervorsprang. Titanenartig sind aber die Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist. So folgt Rom auf die stoische, skeptische und epikureische Philosophie. Unglücklich und eisern sind sie, denn ihre Götter sind gestorben, und die neue Göttin hat unmittelbar noch die dunkele Gestalt des Schicksals, des reinen Lichts oder der reinen Finsternis. Die Farben des Tages fehlen ihr noch.

Der Kern des Unglücks aber ist, daß dann die Seele der Zeit, die geistige Monas, in sich ersättigt, in sich selbst nach allen Seiten ideal gestaltet, keine Wirklichkeit, die ohne sie fertig geworden ist, anerkennen darf. Das Glück

---

[1] Lesung „aber [durch]“ unsicher

denen sie lebendig ist. Man darf sich aber [durch][1] diesen Sturm nicht irren lassen, der einer großen, einer Weltphilosophie folgt. Gemeine Harfen klingen unter jeder Hand; Aeols Harfen nur, wenn der Sturm sie schlägt.

Wer diese geschichtliche Notwendigkeit nicht einsieht, der muß konsequenterweise leugnen, daß überhaupt nach einer totalen Philosophie noch Menschen leben können, oder er muß die Dialektik des Maßes als solche für die höchste Kategorie des sich wissenden Geistes halten und mit einigen unsren Meister falsch verstehenden Hegelianern behaupten, daß die *Mittelmäßigkeit* die normale Erscheinung des absoluten Geistes ist; aber eine Mittelmäßigkeit, die sich für die reguläre Erscheinung des Absoluten ausgibt, ist selbst ins Maßlose verfallen, nämlich in eine maßlose Prätension. Ohne diese Notwendigkeit ist es nicht zu begreifen, wie nach Aristoteles ein Zeno, ein Epikur, selbst ein Sextus Empiricus, wie nach Hegel die meistenteils bodenlos dürftigen Versuche neuerer Philosophen ans Tageslicht treten konnten.

Die halben Gemüter haben in solchen Zeiten die umgekehrte Ansicht ganzer Feldherrn. Sie glauben durch Vermindrung der Streitkräfte den Schaden wiederherstellen zu können, durch Zersplittrung, durch einen Friedenstraktat mit den realen Bedürfnissen, während Themistokles, als Athen Verwüstung drohte, die Athener bewog, es vollends zu verlassen und zur See, auf einem andern Elemente, ein neues Athen zu gründen.

Auch dürfen wir nicht vergessen, daß die Zeit, die solchen Katastrophen folgt, eine eiserne ist, glücklich, wenn Titanenkämpfe sie bezeichnen, bejammernswert, wenn sie den nachhinkenden Jahrhunderten großer Kunstepochen gleicht. Diese beschäftigen sich, in Wachs, Gips und Kupfer abzudrücken, was aus karrarischem Marmor, ganz wie Pallas Athene aus dem Haupt des Göttervaters Zeus, hervorsprang. Titanenartig sind aber die Zeiten, die einer in sich totalen Philosophie und ihren subjektiven Entwicklungsformen folgen, denn riesenhaft ist der Zwiespalt, der ihre Einheit ist. So folgt Rom auf die stoische, skeptische und epikureische Philosophie. Unglücklich und eisern sind sie, denn ihre Götter sind gestorben, und die neue Göttin hat unmittelbar noch die dunkele Gestalt des Schicksals, des reinen Lichts oder der reinen Finsternis. Die Farben des Tages fehlen ihr noch.

Der Kern des Unglücks aber ist, daß dann die Seele der Zeit, die geistige Monas, in sich ersättigt, in sich selbst nach allen Seiten ideal gestaltet, keine Wirklichkeit, die ohne sie fertig geworden ist, anerkennen darf. Das Glück

[1] Lesung „aber [durch]" unsicher

in solchem Unglück ist daher die subjektive Form, die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält.

So war z.B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachtschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen ist, das Lampenlicht des Privaten.

Die andre Seite, die für den Geschichtschreiber der Philosophie die wichtigere ist, ist diese, daß dieses Umschlagen der Philosophie, ihre Transsubstantiation in Fleisch und Blut verschieden ist, je nach der Bestimmtheit, welche eine in sich totale und konkrete Philosophie als das Mal ihrer Geburt an sich trägt. Es ist zugleich eine Erwiderung für diejenigen, die glauben, daß, weil Hegel die Verurteilung des Sokrates für recht, d.h. für notwendig hielt, weil Giordano Bruno auf dem rauchigen Feuer des Scheiterhaufens sein Geistesfeuer büßen mußte, in ihrer abstrakten Einseitigkeit nun schließen, daß z.B. die Hegelsche Philosophie sich selbst das Urteil gesprochen habe. Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seite hervorzukehren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter des Verlaufs einer Philosophie. Was früher als Wachstum hervortrat, ist jetzt Bestimmtheit, was an sich seiende Negativität, Negation geworden. Wir sehn hier gleichsam das curriculum vitae einer Philosophie aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht, wie man aus dem Tode eines Helden auf seine Lebensgeschichte schließen kann.

Da ich das Verhältnis der epikureischen Philosophie für eine solche Form der griechischen Philosophie halte, mag dies hier zugleich zur Rechtfertigung dienen, wenn ich, statt aus den vorhergehenden griechischen Philosophien Momente als Bedingungen im Leben der epikureischen Philosophie voranzustellen, vielmehr rückwärts aus dieser auf jene schließe und so sie selbst ihre eigentümliche Stellung aussprechen lasse.

Um die subjektive Form der platonischen Philosophie in einigen Zügen noch weiter zu bestimmen, will ich einige Ansichten des Herrn Professor Baur aus seiner Schrift „Das Christliche im Platonismus" näher betrachten. So erhalten wir ein Resultat, indem zugleich gegenseitige Ansichten bestimmter geklärt werden.

„Das Christliche des Platonismus oder *Sokrates und Christus.*" Von D.F.C.Baur. Tübingen. 1837.

Baur sagt Seite 24:

„Sokratische Philosophie und Christentum verhalten sich demnach, in diesem ihrem Ausgangspunkt betrachtet, zueinander wie Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis."

in solchem Unglück ist daher die subjektive Form, die Modalität, in welcher die Philosophie als subjektives Bewußtsein sich zur Wirklichkeit verhält.

So war z.B. die epikureische, stoische Philosophie das Glück ihrer Zeit; so sucht der Nachtschmetterling, wenn die allgemeine Sonne untergegangen ist, das Lampenlicht des Privaten.

Die andre Seite, die für den Geschichtschreiber der Philosophie die wichtigere ist, ist diese, daß dieses Umschlagen der Philosophie, ihre Transsubstantiation in Fleisch und Blut verschieden ist, je nach der Bestimmtheit, welche eine in sich totale und konkrete Philosophie als das Mal ihrer Geburt an sich trägt. Es ist zugleich eine Erwiderung für diejenigen, die glauben, daß, weil Hegel die Verurteilung des Sokrates für recht, d.h. für notwendig hielt, weil Giordano Bruno auf dem rauchigen Feuer des Scheiterhaufens sein Geistesfeuer büßen mußte, in ihrer abstrakten Einseitigkeit nun schließen, daß z.B. die Hegelsche Philosophie sich selbst das Urteil gesprochen habe. Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seite hervorzukehren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter des Verlaufs einer Philosophie. Was früher als Wachstum hervortrat, ist jetzt Bestimmtheit, was an sich seiende Negativität, Negation geworden. Wir sehn hier gleichsam das curriculum vitae einer Philosophie aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht, wie man aus dem Tode eines Helden auf seine Lebensgeschichte schließen kann.

Da ich das Verhältnis der epikureischen Philosophie für eine solche Form der griechischen Philosophie halte, mag dies hier zugleich zur Rechtfertigung dienen, wenn ich, statt aus den vorhergehenden griechischen Philosophien Momente als Bedingungen im Leben der epikureischen Philosophie voranzustellen, vielmehr rückwärts aus dieser auf jene schließe und so sie selbst ihre eigentümliche Stellung aussprechen lasse.

Um die subjektive Form der platonischen Philosophie in einigen Zügen noch weiter zu bestimmen, will ich einige Ansichten des Herrn Professor Baur aus seiner Schrift „Das Christliche im Platonismus" näher betrachten. So erhalten wir ein Resultat, indem zugleich gegenseitige Ansichten bestimmter geklärt werden.

„Das Christliche des Platonismus oder *Sokrates und Christus.*" Von D.F.C.Baur. Tübingen. 1837.

Baur sagt Seite 24:

„Sokratische Philosophie und Christentum verhalten sich demnach, in diesem ihrem Ausgangspunkt betrachtet, zueinander wie Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis."

Es scheint uns, als wenn die Vergleichung von Sokrates und Christus, so dargestellt[1], grade das Gegenteil von dem beweise, was bewiesen werden soll, nämlich das Gegenteil einer Analogie zwischen Sokrates und Christus. Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis verhalten sich allerdings wie Allgemeines und Besondres, nämlich wie Philosophie und Religion. Diese Stellung hat jeder Philosoph, gehöre er der alten oder neuen Zeit an. Das wäre eher die ewige Trennung beider Gebiete als ihre Einheit, allerdings auch eine Beziehung, denn jede Trennung ist Trennung eines Einen. Das hieße weiter nichts, als der Philosoph Sokrates verhält sich zu Christus, wie sich ein Philosoph zu einem Lehrer der Religion verhält. Wird nun gar eine Ähnlichkeit, eine Analogie zwischen der Gnade und der sokratischen Hebammenkunst, der Ironie, hereingebracht, so heißt dies nur den Widerspruch, nicht die Analogie auf die Spitze treiben. Die sokratische Ironie, wie sie Baur auffaßt und wie sie mit Hegel aufgefaßt werden muß, nämlich die dialektische Falle, wodurch der gemeine Menschenverstand nicht in wohlbehäbiges Besserwissen, sondern in die ihm selbst immanente Wahrheit aus seiner buntscheckigen Verknöcherung hineingestürzt wird, diese Ironie ist nichts als die Form der Philosophie, wie sie subjektiv zum gemeinen Bewußtsein sich verhält. Daß sie in Sokrates die Form eines ironischen Menschen, Weisen hat, folgt aus dem Grundcharakter und dem Verhältnisse griechischer Philosophie zur Wirklichkeit; bei uns ist die Ironie in Fr. v. Schlegel als allgemeine immanente Formel gleichsam als Philosophie gelehrt worden. Aber der Objektivität, dem Inhalt nach ist ebensogut Heraklit, der auch den gemeinen Menschenverstand nicht nur verachtet, sondern haßt, ist selbst Thales, der lehrt, alles sei Wasser, während jeder Grieche wußte, daß er vom Wasser nicht leben könnte, ist Fichte mit seinem weltschöpferischen Ich, während selbst Nicolai einsah, daß er keine Welt schaffen könne, ist jeder Philosoph, der die Immanenz gegen die empirische Person geltend macht, ein Ironiker.

In der Gnade dagegen, in der Sündenerkenntnis, ist nicht nur das Subjekt, das begnadigt, zur Sündenerkenntnis gebracht wird, sondern selbst dasjenige, welches begnadigt, und dasjenige, welches aus der Sündenerkenntnis sich aufrichtet, eine empirische Person.

Ist also hier eine Analogie zwischen Sokrates und Christus, so wäre es die, daß Sokrates die personifizierte Philosophie, Christus die personifizierte Religion ist. Allein von einem allgemeinen Verhältnis zwischen Philosophie

[1] Nach „dargestellt" gestrichen: schon in der Wurzel eine ganz beliebige, ganz äußerliche Beziehung sei. Sie deutet allerdings auf einen richtigen Unterschied, aber auf keine Gleichheit

Es scheint uns, als wenn die Vergleichung von Sokrates und Christus, so dargestellt[1], grade das Gegenteil von dem beweise, was bewiesen werden soll, nämlich das Gegenteil einer Analogie zwischen Sokrates und Christus. Selbsterkenntnis und Sündenerkenntnis verhalten sich allerdings wie Allgemeines und Besondres, nämlich wie Philosophie und Religion. Diese Stellung hat jeder Philosoph, gehöre er der alten oder neuen Zeit an. Das wäre eher die ewige Trennung beider Gebiete als ihre Einheit, allerdings auch eine Beziehung, denn jede Trennung ist Trennung eines Einen. Das hieße weiter nichts, als der Philosoph Sokrates verhält sich zu Christus, wie sich ein Philosoph zu einem Lehrer der Religion verhält. Wird nun gar eine Ähnlichkeit, eine Analogie zwischen der Gnade und der sokratischen Hebammenkunst, der Ironie, hereingebracht, so heißt dies nur den Widerspruch, nicht die Analogie auf die Spitze treiben. Die sokratische Ironie, wie sie Baur auffaßt und wie sie mit Hegel aufgefaßt werden muß, nämlich die dialektische Falle, wodurch der gemeine Menschenverstand nicht in wohlbehäbiges Besserwissen, sondern in die ihm selbst immanente Wahrheit aus seiner buntscheckigen Verknöcherung hineingestürzt wird, diese Ironie ist nichts als die Form der Philosophie wie sie subjektiv zum gemeinen Bewußtsein sich verhält. Daß sie in Sokrates die Form eines ironischen Menschen, Weisen hat, folgt aus dem Grundcharakter und dem Verhältnisse griechischer Philosophie zur Wirklichkeit; bei uns ist die Ironie in Fr. v. Schlegel als allgemeine immanente Formel, gleichsam als Philosophie gelehrt worden. Aber der Objektivität, dem Inhalt nach ist ebensogut Heraklit, der auch den gemeinen Menschenverstand nicht nur verachtet, sondern haßt, ist selbst Thales, der lehrt, alles sei Wasser, während jeder Grieche wußte, daß er vom Wasser nicht leben könnte, ist Fichte mit seinem weltschöpferischen Ich, während selbst Nicolai einsah, daß er keine Welt schaffen könne, ist jeder Philosoph, der die Immanenz gegen die empirische Person geltend macht, ein Ironiker.

In der Gnade dagegen, in der Sündenerkenntnis, ist nicht nur das Subjekt, das begnadigt, zur Sündenerkenntnis gebracht wird, sondern selbst dasjenige, welches begnadigt, und dasjenige, welches aus der Sündenerkenntnis sich aufrichtet, eine empirische Person.

Ist also hier eine Analogie zwischen Sokrates und Christus, so wäre es die, daß Sokrates die personifizierte Philosophie, Christus die personifizierte Religion ist. Allein von einem allgemeinen Verhältnis zwischen Philosophie

[1] Nach „dargestellt“ gestrichen: schon in der Wurzel eine ganz beliebige, ganz äußerliche Beziehung sei. Sie deutet allerdings auf einen richtigen Unterschied, aber auf keine Gleichheit

und Religion handelt es sich hier nicht, sondern die Frage ist vielmehr, wie sich die inkorporierte Philosophie zur inkorporierten Religion verhalte. Daß sie sich zueinander verhalten, ist eine sehr vage Wahrheit oder vielmehr die allgemeine Bedingung der Frage, nicht der besondre Grund der Antwort. Wie nun in diesem Streben, Christliches in Sokrates nachzuweisen, das Verhältnis der voranstehenden Persönlichkeiten, Christus und Sokrates, nicht weiter bestimmt wird als zum Verhältnis eines Philosophen zu dem eines Religionslehrers überhaupt, so bricht dieselbe Leerheit hervor, wenn die allgemeine sittliche Gliederung der sokratischen Idee, der platonische Staat, mit der allgemeinen Gliederung der Idee und[1] Christus als historische Individualität vornehmlich mit der Kirche in Beziehung gebracht wird.[2]

Wenn der Hegelsche Ausspruch, den Baur akzeptiert, richtig ist, daß Plato die griechische Substantialität gegen das einbrechende Prinzip der Subjektivität in seiner Republik geltend machte[24], so steht ja grade Plato Christus schnurstracks gegenüber, da Christus dies Moment der Subjektivität gegen den bestehenden Staat geltend machte, den er als ein nur Weltliches und so Unheiliges bezeichnete. Daß die platonische Republik ein Ideal blieb, die christliche Kirche Realität erlangte, war noch nicht der wahre Unterschied, sondern verkehrte sich darin, daß die platonische Idee der Realität nachfolgte, während die christliche ihr voranging.

Überhaupt hieße es denn viel richtiger, daß platonische Elemente im Christentum, als christliche im Plato sich finden, besonders da die ältesten Kirchenväter historisch teilweise aus der platonischen Philosophie hervorgingen, z.B. Origenes, Herennius. Wichtig in philosophischer Hinsicht ist, daß in der platonischen Republik der erste Stand der Stand der Wissenden oder Weisen ist. Ebenso verhält es sich mit dem Verhältnisse der platonischen Ideen zum christlichen Logos (S.38), mit dem Verhältnis der platonischen Wiedererinnerung zur christlichen Erneuerung des Menschen zu seinem ursprünglichen Bilde (S.40), mit dem platonischen Fall der Seelen und dem christlichen Sündenfall (S.43), Mythus von der Präexistenz der Seele.

Verhältnis des Mythus zum platonischen Bewußtsein.

Platonische Seelenwandrung. Zusammenhang mit den Gestirnen.

Baur sagt Seite 83:

„Es gibt keine andere Philosophie des Altertums, in welcher die Philosophie so sehr wie im Platonismus den Charakter der Religion an sich trägt."

[1] In der Handschrift: die – [2] daran schließt sich folgender durch mehrere Vertikalstriche getilgter Absatz: Sogleich wird der wichtige Umstand übersehn, daß Platos Republik ein von ihm erzeugtes Produkt, die Kirche dagegen etwas total von Christus Verschiednes ist.

und Religion handelt es sich hier nicht, sondern die Frage ist vielmehr, wie sich die inkorporierte Philosophie zur inkorporierten Religion verhalte. Daß sie sich zueinander verhalten, ist eine sehr vage Wahrheit oder vielmehr die allgemeine Bedingung der Frage, nicht der besondre Grund der Antwort. Wie nun in diesem Streben, Christliches in Sokrates nachzuweisen, das Verhältnis der voranstehenden Persönlichkeiten, Christus und Sokrates, nicht weiter bestimmt wird als zum Verhältnis eines Philosophen zu dem eines Religionslehrers überhaupt, so bricht dieselbe Leerheit hervor, wenn die allgemeine sittliche Gliederung der sokratischen Idee, der platonische Staat, mit der allgemeinen Gliederung der Idee und[1] Christus als historische Individualität vornehmlich mit der Kirche in Beziehung gebracht wird.[2]

Wenn der Hegelsche Ausspruch, den Baur akzeptiert, richtig ist, daß Plato die griechische Substantialität gegen das einbrechende Prinzip der Subjektivität in seiner Republik geltend machte[24], so steht ja grade Plato Christus schnurstracks gegenüber, da Christus dies Moment der Subjektivität gegen den bestehenden Staat geltend machte, den er als ein nur Weltliches und so Unheiliges bezeichnete. Daß die platonische Republik ein Ideal blieb, die christliche Kirche Realität erlangte, war noch nicht der wahre Unterschied, sondern verkehrte sich darin, daß die platonische Idee der Realität nachfolgte, während die christliche ihr voranging.

Überhaupt hieße es denn viel richtiger, daß platonische Elemente im Christentum, als christliche im Plato sich finden, besonders da die ältesten Kirchenväter historisch teilweise aus der platonischen Philosophie hervorgingen, z.B. Origenes, Herennius. Wichtig in philosophischer Hinsicht ist, daß in der platonischen Republik der erste Stand der Stand der Wissenden oder Weisen ist. Ebenso verhält es sich mit dem Verhältnisse der platonischen Ideen zum christlichen Logos (S.38), mit dem Verhältnis der platonischen Wiedererinnerung zur christlichen Erneuerung des Menschen zu seinem ursprünglichen Bilde (S.40), mit dem platonischen Fall der Seelen und dem christlichen Sündenfall (S.43), Mythus von der Präexistenz der Seele.

Verhältnis des Mythus zum platonischen Bewußtsein.

Platonische Seelenwandrung. Zusammenhang mit den Gestirnen.

Baur sagt Seite 83:

„Es gibt keine andere Philosophie des Altertums, in welcher die Philosophie so sehr wie im Platonismus den Charakter der Religion an sich trägt."

[1] In der Handschrift: die – [2] daran schließt sich folgender durch mehrere Vertikalstriche getilgter Absatz: Sogleich wird der wichtige Umstand übersehn, daß Platos Republik ein von ihm erzeugtes Produkt, die Kirche dagegen etwas total von Christus Verschiednes ist.

Dies soll auch daraus hervorgehn, daß Plato die „Aufgabe der Philosophie“ (S.86) bestimmt als eine λύσις, ἀπαλλαγή, χωρισμός der Seele vom Leibe, als ein Sterben und ein μελετᾶν ἀποθνήσκειν.

„Daß diese erlösende Kraft in letzter Beziehung immer wieder der Philosophie zugeschrieben wird, ist allerdings das Einseitige des Platonismus [...].“ S.89.

Einerseits könnte man den Ausspruch Baurs akzeptieren, daß keine Philosophie des Altertums mehr den Charakter der Religion an sich trägt als die platonische. Allein die Bedeutung wäre nur die, daß kein Philosoph die Philosophie mit mehr religiöser Begeistrung gelehrt habe, daß keinem die Philosophie mehr die Bestimmtheit und die Form gleichsam eines religiösen Kultus hatte. Den intensivren Philosophen, wie Aristoteles, Spinoza, Hegel, hatte ihr Verhalten selbst eine allgemeinere, weniger in das empirische Gefühl versenkte Form, aber deswegen ist die Begeistrung des Aristoteles, wenn er die θεωρία als das Beste, τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον, preist oder wenn er die Vernunft der Natur in der Abhandlung περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς[11] bewundert, darum ist die Begeistrung Spinozas, wenn er von der Betrachtung sub specie aeternitatis, von der Liebe Gottes oder der libertas mentis humanae spricht, darum ist die Begeistrung Hegels, wenn er die ewige Verwirklichung der Idee, den großartigen Organismus des Geisteruniversums entwickelt, gediegner, wärmer, dem allgemeiner gebildeten Geist wohltuender, darum ist jene Begeistrung zur Ekstase als ihrer höchsten Spitze, diese zum reinen idealen Feuer der Wissenschaft fortgebrannt; darum war jene nur die Wärmflasche einzelner Gemüter, diese der beseelende Spiritus weltgeschichtlicher Entwicklungen.

Kann man daher auch einerseits zugeben, daß grade in der christlichen Religion als der höchsten Spitze rel[igiöser] Entwicklung mehr Anklänge an die subjektive Form der platonischen Philosophie sich finden müssen als an die andrer alter Philosophien, so muß umgekehrt aus demselben Grunde ebensogut behauptet werden, daß in keiner Philosophie der Gegensatz des Religiösen und Philosophischen sich deutlicher aussprechen könne, weil hier die Philosophie in der Bestimmung der Religion, dort die Religion in der Bestimmung der Philosophie erscheint.

Ferner, die Aussprüche des Plato von der Erlösung der Seele etc. beweisen gar nichts, denn jeder Philosoph will die Seele von ihrer empirischen Verschränkung befreien; das Analoge mit der Religion wäre nur der Mangel

Dies soll auch daraus hervorgehn, daß Plato die „Aufgabe der Philosophie" (S. 86) bestimmt als eine λύσις, ἀπαλλαγή, χωρισμός[1] der Seele vom Leibe, als ein Sterben und ein μελετᾷν ἀποθνήσκειν[2].

„Daß diese erlösende Kraft in letzter Beziehung immer wieder der Philosophie zugeschrieben wird, ist allerdings das Einseitige des Platonismus [...]." S. 89.

Einerseits könnte man den Ausspruch Baurs akzeptieren, daß keine Philosophie des Altertums mehr den Charakter der Religion an sich trägt als die platonische. Allein die Bedeutung wäre nur die, daß kein Philosoph die Philosophie mit mehr religiöser Begeistrung gelehrt habe, daß keinem die Philosophie mehr die Bestimmtheit und die Form gleichsam eines religiösen Kultus hatte. Den intensivren Philosophen, wie Aristoteles, Spinoza, Hegel, hatte ihr Verhalten selbst eine allgemeinere, weniger in das empirische Gefühl versenkte Form, aber deswegen ist die Begeistrung des Aristoteles, wenn er die θεωρία[3] als das Beste, τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον[4], preist, oder wenn er die Vernunft der Natur in der Abhandlung περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς[5] [11] bewundert, darum ist die Begeistrung Spinozas, wenn er von der Betrachtung sub specie aeternitatis[6], von der Liebe Gottes oder der libertas mentis humanae[7] spricht, darum ist die Begeistrung Hegels, wenn er die ewige Verwirklichung der Idee, den großartigen Organismus des Geisteruniversums entwickelt, gediegner, wärmer, dem allgemeiner gebildeten Geist wohltuender, darum ist jene Begeistrung zur Ekstase als ihrer höchsten Spitze, diese zum reinen idealen Feuer der Wissenschaft fortgebrannt; darum war jene nur die Wärmflasche einzelner Gemüter, diese der beseelende Spiritus weltgeschichtlicher Entwicklungen.

Kann man daher auch einerseits zugeben, daß grade in der christlichen Religion als der höchsten Spitze rel[igiöser] Entwicklung mehr Anklänge an die subjektive Form der platonischen Philosophie sich finden müssen als an die andrer alter Philosophien, so muß umgekehrt aus demselben Grunde ebensogut behauptet werden, daß in keiner Philosophie der Gegensatz des Religiösen und Philosophischen sich deutlicher aussprechen könne, weil hier die Philosophie in der Bestimmung der Religion, dort die Religion in der Bestimmung der Philosophie erscheint.

Ferner, die Aussprüche des Plato von der Erlösung der Seele etc. beweisen gar nichts, denn jeder Philosoph will die Seele von ihrer empirischen Verschränkung befreien; das Analoge mit der Religion wäre nur der Mangel

---

[1] (lysis, apallagē, chōrismos) Erlösung, Befreiung, Absonderung – [2] (meletąn apothnēskein) Trachten nach dem Tod – [3] (theōria) theoretische Erkenntnis – [4] (to hēdiston kai ariston) das Angenehmste und Beste – [5] (peri tēs physeōs zōikēs) Über die Natur der Tiere – [6] unter dem Gesichtspunkt der Ewigkeit – [7] Freiheit des menschlichen Geistes

an Philosophie, nämlich dies als die Aufgabe der Philosophie zu betrachten, während es bloß die Bedingung zur Lösung derselben, bloß der Anfang des Anfangs ist.

Endlich ist es kein Mangel Platos, keine Einseitigkeit, wenn er diese erlösende Kraft in letzter Beziehung der Philosophie zuschreibt, sondern es ist die Einseitigkeit, welche ihn zu einem Philosophen und keinem Glaubenslehrer macht. Es ist nicht Einseitigkeit der platonischen Philosophie, sondern das, wodurch sie einzig und allein Philosophie ist. Es ist das, wodurch er die eben gerügte Formel von einer Aufgabe der Philosophie, die nicht sie selbst wäre, wieder aufhebt.

„Hierin also, in dem Bestreben, dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjektivität des Einzelnen unabhängige [objektive] Grundlage zu geben, liegt auch der Grund, warum Plato gerade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich-religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt." S.94.

Ob wohl auf diese Weise irgend etwas bestimmt ist? Enthält diese Antwort nicht inklusive als Kern die Frage nach dem Grund dieses Grundes? Es fragt sich nämlich, wie kommt es, daß Plato das Bestreben fühlte, dem durch Philosophie Erkannten eine positive, zunächst mythische Grundlage zu geben? Ein solches Bestreben ist das Verwunderungswürdigste, was von einem Philosophen gesagt werden kann, wenn er die objektive Gewalt nicht in seinem Systeme selbst, in der ewigen Macht der Idee findet. Aristoteles nennt daher das Mythologisieren Kenologisieren.[25]

Äußerlich kann man die Antwort hierauf in der subjektiven Form des platonischen Systems, der dialogischen nämlich, finden und in der Ironie. Was Ausspruch eines Individuums ist und als solcher sich geltend macht, im Gegensatz gegen Meinungen oder Individuen, das bedarf eines Halts, wodurch die subjektive Gewißheit zur objektiven Wahrheit wird.

Allein es fragt sich weiter, warum dies Mythologisieren in den Dialogen sich findet, die vorzugsweise sittlich-religiöse Wahrheiten entwickeln, während der rein metaphysische „Parmenides" frei davon ist, es fragt sich, warum die positive Grundlage eine mythische und ein Anlehnen an Mythen ist?

Und hier springt der hüpfende Punkt des Eies. In den Entwicklungen bestimmter, sittlicher, religiöser oder selbst naturphilosophischer Fragen, wie im „Timäus", langt Plato nicht aus mit seiner negativen Auslegung des Absoluten, da ist es nicht genügend, alles in den Schoß der einen Nacht, worin, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind[26], zu versenken; da greift Plato zur positiven Auslegung des Absoluten, und ihre wesentliche, in ihr selbst gegründete Form ist der Mythus und die Allegorie. Wo das Absolute auf der einen Seite, die abgegrenzte positive Wirklichkeit auf der andern

an Philosophie, nämlich dies als die Aufgabe der Philosophie zu betrachten, während es bloß die Bedingung zur Lösung derselben, bloß der Anfang des Anfangs ist.

Endlich ist es kein Mangel Platos, keine Einseitigkeit, wenn er diese erlösende Kraft in letzter Beziehung der Philosophie zuschreibt, sondern es ist die Einseitigkeit, welche ihn zu einem Philosophen und keinem Glaubenslehrer macht. Es ist nicht Einseitigkeit der platonischen Philosophie, sondern das, wodurch sie einzig und allein Philosophie ist. Es ist das, wodurch er die eben gerügte Formel von einer Aufgabe der Philosophie, die nicht sie selbst wäre, wieder aufhebt.

„Hierin also, in dem Bestreben, dem durch Philosophie Erkannten eine von der Subjektivität des Einzelnen unabhängige [objektive] Grundlage zu geben, liegt auch der Grund, warum Plato gerade dann, wenn er Wahrheiten entwickelt, die das höchste sittlich-religiöse Interesse haben, sie zugleich auch in mythischer Form darstellt." S. 94.

Ob wohl auf diese Weise irgend etwas bestimmt ist? Enthält diese Antwort nicht inklusive als Kern die Frage nach dem Grund dieses Grundes? Es fragt sich nämlich, wie kommt es, daß Plato das Bestreben fühlte, dem durch Philosophie Erkannten eine positive, zunächst mythische Grundlage zu geben? Ein solches Bestreben ist das Verwunderungswürdigste, was von einem Philosophen gesagt werden kann, wenn er die objektive Gewalt nicht in seinem Systeme selbst, in der ewigen Macht der Idee findet. Aristoteles nennt daher das Mythologisieren Kenologisieren.[25]

Äußerlich kann man die Antwort hierauf in der subjektiven Form des platonischen Systems, der dialogischen nämlich, finden und in der Ironie. Was Ausspruch eines Individuums ist und als solcher sich geltend macht, im Gegensatz gegen Meinungen oder Individuen, das bedarf eines Halts, wodurch die subjektive Gewißheit zur objektiven Wahrheit wird.

Allein es fragt sich weiter, warum dies Mythologisieren in den Dialogen sich findet, die vorzugsweise sittlich-religiöse Wahrheiten entwickeln, während der rein metaphysische „Parmenides" frei davon ist, es fragt sich, warum die positive Grundlage eine mythische und ein Anlehnen an Mythen ist?

Und hier springt der hüpfende Punkt des Eies. In den Entwicklungen bestimmter, sittlicher, religiöser oder selbst naturphilosophischer Fragen, wie im „Timäus", langt Plato nicht aus mit seiner negativen Auslegung des Absoluten, da ist es nicht genügend, alles in den Schoß der einen Nacht, worin, wie Hegel sagt, alle Kühe schwarz sind[26], zu versenken; da greift Plato zur positiven Auslegung des Absoluten, und ihre wesentliche, in ihr selbst gegründete Form ist der Mythus und die Allegorie. Wo das Absolute auf der einen Seite, die abgegrenzte positive Wirklichkeit auf der andern

steht und das Positive dennoch erhalten werden soll, da wird es zum Medium, wodurch das absolute Licht scheint, da bricht sich das absolute Licht in ein fabelhaftes Farbenspiel, und das Endliche, Positive deutet ein andres als sich selbst, hat in sich eine Seele, der diese Verpuppung wunderbar ist; die ganze Welt ist eine Welt der Mythen geworden. Jede Gestalt ist ein Rätsel. Auch in neuster Zeit ist dies wiedergekehrt, durch ein ähnliches Gesetz bedingt.

Diese positive Auslegung des Absoluten und ihr mythisch-allegorisches Gewand ist der Springquell, der Herzschlag der Philosophie der Transzendenz, einer Transzendenz, die zugleich wesentliche Beziehung auf die Immanenz hat, wie sie wesentlich dieselbe zerschneidet. Hier ist also allerdings Verwandtschaft platonischer Philosophie, wie mit jeder positiven Religion, so vorzugsweise mit der christlichen, die die vollendete Philosophie der Transzendenz ist. Hier ist also auch einer der Gesichtspunkte, aus denen eine tiefere Anknüpfung des historischen Christentums an die Geschichte der alten Philosophie bewerkstelligt werden kann. Mit dieser positiven Auslegung des Absoluten hängt es zusammen, daß dem Plato ein Individuum als solches, Sokrates[1], der Spiegel, gleichsam der Mythus der Weisheit war, daß er ihn den Philosoph des Todes und der Liebe nennt. Damit ist nicht gesagt, daß Plato den historischen Sokrates aufhob; die positive Auslegung des Absoluten hängt zusammen mit dem subjektiven Charakter der griechischen Philosophie, mit der Bestimmung des Weisen.

Tod und Liebe sind die Mythe von der negativen Dialektik, denn die Dialektik ist das innre einfache Licht, das durchdringende Auge der Liebe, die innre Seele, die nicht erdrückt wird durch den Leib der materialischen Zerspaltung, der innre Ort des Geistes. Der Mythus von ihr ist so die Liebe; aber die Dialektik ist auch der reißende Strom, der die Vielen und ihre Grenze zerbricht, der die selbständigen Gestalten umwirft, alles hinabsenkend in das eine Meer der Ewigkeit. Der Mythus von ihr ist daher der Tod.

Sie ist so der Tod, aber zugleich das Vehikel der Lebendigkeit, der Entfaltung in den Gärten des Geistes, das Schäumen in den sprudelnden Becher von punktuellen Samen, aus welchen die Blume des einen Geistesfeuers hervorsprießt. Plotinus nennt sie daher das Mittel zur ἅπλωσις der Seele, zur unmittelbaren Vereinung mit Gott[27], ein Ausdruck, in dem beides und zugleich die θεωρία des Aristoteles mit der Dialektik des Plato vereint sind. Wie aber diese Bestimmungen in Plato und Aristoteles gleichsam

[1] In der Handschrift nach „Sokrates“ eine Lücke von etwa drei Zeilen

steht und das Positive dennoch erhalten werden soll, da wird es zum Medium, wodurch das absolute Licht scheint, da bricht sich das absolute Licht in ein fabelhaftes Farbenspiel, und das Endliche, Positive deutet ein andres als sich selbst, hat in sich eine Seele, der diese Verpuppung wunderbar ist; die ganze Welt ist eine Welt der Mythen geworden. Jede Gestalt ist ein Rätsel. Auch in neuster Zeit ist dies wiedergekehrt, durch ein ähnliches Gesetz bedingt.

Diese positive Auslegung des Absoluten und ihr mythisch-allegorisches Gewand ist der Springquell, der Herzschlag der Philosophie der Transzendenz, einer Transzendenz, die zugleich wesentliche Beziehung auf die Immanenz hat, wie sie wesentlich dieselbe zerschneidet. Hier ist also allerdings Verwandtschaft platonischer Philosophie, wie mit jeder positiven Religion, so vorzugsweise mit der christlichen, die die vollendete Philosophie der Transzendenz ist. Hier ist also auch einer der Gesichtspunkte, aus denen eine tiefere Anknüpfung des historischen Christentums an die Geschichte der alten Philosophie bewerkstelligt werden kann. Mit dieser positiven Auslegung des Absoluten hängt es zusammen, daß dem Plato ein Individuum als solches, Sokrates[1], der Spiegel, gleichsam der Mythus der Weisheit war, daß er ihn den Philosoph des Todes und der Liebe nennt. Damit ist nicht gesagt, daß Plato den historischen Sokrates aufhob; die positive Auslegung des Absoluten hängt zusammen mit dem subjektiven Charakter der griechischen Philosophie, mit der Bestimmung des Weisen.

Tod und Liebe sind die Mythe von der negativen Dialektik, denn die Dialektik ist das innre einfache Licht, das durchdringende Auge der Liebe, die innre Seele, die nicht erdrückt wird durch den Leib der materialischen Zerspaltung, der innre Ort des Geistes. Der Mythus von ihr ist so die Liebe; aber die Dialektik ist auch der reißende Strom, der die Vielen und ihre Grenze zerbricht, der die selbständigen Gestalten umwirft, alles hinabsenkend in das eine Meer der Ewigkeit. Der Mythus von ihr ist daher der Tod.

Sie ist so der Tod, aber zugleich das Vehikel der Lebendigkeit, der Entfaltung in den Gärten des Geistes, das Schäumen in den sprudelnden Becher von punktuellen Samen, aus welchen die Blume des einen Geistesfeuers hervorsprießt. Plotinus nennt sie daher das Mittel zur ἅπλωσις[2] der Seele, zur unmittelbaren Vereinung mit Gott[27], ein Ausdruck, in dem beides und zugleich die ϑεωρία[3] des Aristoteles mit der Dialektik des Plato vereint sind. Wie aber diese Bestimmungen in Plato und Aristoteles gleichsam

---

[1] In der Handschrift nach „Sokrates" eine Lücke von etwa drei Zeilen – [2](haplōsis) Einfachmachen – [3](theōria) theoretische Erkenntnis

prädeterminiert, nicht aus immanenter Notwendigkeit entwickelt sind, so erscheint ihre Versenkung in das empirisch einzelne Bewußtsein bei Plotin als Zustand, der Zustand der *Ekstase*.

Ritter (in seiner „Geschichte der Philosophie alter Zeit", Erster Teil, Hamburg 1829) spricht mit einer gewissen widrig moralischen Schöntuerei über den Demokrit und Leukipp, überhaupt über die atomistische Lehre (später ebenso über den Protagoras, Gorgias etc.). Es ist nichts leichter, als den Genuß seiner moralischen Vortrefflichkeit sich an jedem Stoffe zu geben; am leichtesten an den Toten. Selbst Demokrits *Vielwissen* wird zu einem moralischen Vorwurf (S. 563), es wird davon gesprochen,

„wie grell der höhre, Begeisterung *heuchelnde* Schwung der Rede gegen die *niedrige Gesinnung*, welche seiner Ansicht des Lebens und der Welt zugrunde liegt, abstechen mußte"[1]. S. 564.

Das soll doch keine historische Bemerkung sein! Warum soll grade die Gesinnung der Ansicht und nicht vielmehr umgekehrt die bestimmte Weise der Ansicht und Einsicht seiner Gesinnung zugrunde gelegen haben? Das letztere Prinzip ist nicht nur historischer, sondern auch das einzige, wodurch die Betrachtung der Gesinnung eines Philosophen Platz in der Geschichte der Philosophie nehmen darf. – Wir sehn da, was als System sich uns auseinandergelegt, in der Gestalt geistiger Persönlichkeit, wir sehn gleichsam den Demiurgos lebendig in der Mitte seiner Welt stehn.

„Von gleichem Gehalt ist auch der Grund des Demokritos, daß ein Ursprüngliches, Ungewordnes angenommen werden müsse, denn die Zeit und das Unendliche seien ungeworden, so daß, nach ihrem Grunde zu fragen, heißen würde, den Anfang des Unendlichen suchen. Man kann hierin nur ein sophistisches Abweisen der Frage nach dem ersten Grunde aller Erscheinungen erblicken." S. 567.

Ich kann in dieser Erklärung Ritters bloß ein moralisches Abweisen der Frage nach dem Grund dieser demokritischen Bestimmung erblicken; das Unendliche ist im Atom als Prinzip gesetzt, das liegt in dessen Bestimmung. Nach einem Grund derselben fragen, würde[2] allerdings seine Begriffsbestimmung aufheben.

„Nur eine physische Beschaffenheit legte Demokrit den Atomen bei, die *Schwere*[1]..... Man kann auch hierin das mathematische Interesse wiedererkennen, welches die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Berechnung des Gewichts zu retten sucht." S. 568.

---

[1] Hervorhebungen von Marx – [2] in der Handschrift: wäre

prädeterminiert, nicht aus immanenter Notwendigkeit entwickelt sind, so erscheint ihre Versenkung in das empirisch einzelne Bewußtsein bei Plotin als Zustand, der Zustand der *Ekstase*.

Ritter (in seiner „Geschichte der Philosophie alter Zeit", Erster Teil, Hamburg 1829) spricht mit einer gewissen widrig moralischen Schöntuerei über den Demokrit und Leukipp, überhaupt über die atomistische Lehre (später ebenso über den Protagoras, Gorgias etc.). Es ist nichts leichter, als den Genuß seiner moralischen Vortrefflichkeit sich an jedem Stoffe zu geben; am leichtesten an den Toten. Selbst Demokrits *Vielwissen* wird zu einem moralischen Vorwurf (S. 563), es wird davon gesprochen,

„wie grell der höhre, Begeisterung *heuchelnde* Schwung der Rede gegen die *niedrige Gesinnung*, welche seiner Ansicht des Lebens und der Welt zugrunde liegt, abstechen mußte"[1]. S. 564.

Das soll doch keine historische Bemerkung sein! Warum soll grade die Gesinnung der Ansicht und nicht vielmehr umgekehrt die bestimmte Weise der Ansicht und Einsicht seiner Gesinnung zugrunde gelegen haben? Das letztere Prinzip ist nicht nur historischer, sondern auch das einzige, wodurch die Betrachtung der Gesinnung eines Philosophen Platz in der Geschichte der Philosophie nehmen darf. – Wir sehn da, was als System sich uns auseinandergelegt, in der Gestalt geistiger Persönlichkeit, wir sehn gleichsam den Demiurgos lebendig in der Mitte seiner Welt stehn.

„Von gleichem Gehalt ist auch der Grund des Demokritos, daß ein Ursprüngliches, Ungewordnes angenommen werden müsse, denn die Zeit und das Unendliche seien ungeworden, so daß, nach ihrem Grunde zu fragen, heißen würde, den Anfang des Unendlichen suchen. Man kann hierin nur ein sophistisches Abweisen der Frage nach dem ersten Grunde aller Erscheinungen erblicken." S. 567.

Ich kann in dieser Erklärung Ritters bloß ein moralisches Abweisen der Frage nach dem Grund dieser demokritischen Bestimmung erblicken; das Unendliche ist im Atom als Prinzip gesetzt, das liegt in dessen Bestimmung. Nach einem Grund derselben fragen, würde[2] allerdings seine Begriffsbestimmung aufheben.

„Nur eine physische Beschaffenheit legte Demokrit den Atomen bei, die *Schwere*[1]..... Man kann auch hierin das mathematische Interesse wiedererkennen, welches die Anwendbarkeit der Mathematik auf die Berechnung des Gewichts zu retten sucht." S. 568.

[1] Hervorhebungen von Marx – [2] in der Handschrift: wäre

„Daher leiteten die Atomisten die Bewegung auch von der Notwendigkeit ab, indem sie sich diese als die Grundlosigkeit der in das Unbestimmte zurückgehenden Bewegung dachten." S.570.

[IX, 19] „Demokrit aber behauptet, daß gewisse εἴδωλα den Menschen sich nahen (begegnen); von diesen seien einige wohltuend, andre schädlich einwirkend"; ἔνθεν καὶ εὔχεται εὐλόγων τυχεῖν εἰδώλων· εἶναι δὲ ταῦτα μεγάλα τε καὶ ὑπερμεγέθη, καὶ *δύσφθαρτα* μέν, οὐκ *ἄφθαρτα δέ*, προςημαίνειν τε τὰ μέλλοντα τοῖς ἀνθρώποις, θεωρούμενα, καὶ φωνὰς ἀφιέντα. ὅθεν τούτων αὐτῶν φαντασίαν λαβόντες οἱ παλαιοί, ὑπενόησαν εἶναι θεὸν [...]. Sext. Empir. advers. Math. S.311 [C–]D. [lib. VIII.]

[20] Ἀριστοτέλης δὲ ἀπὸ δυοῖν ἀρχῶν ἔννοιαν θεῶν ἔλεγε γεγονέναι ἐν τοῖς ἀνθρώποις, ἀπό τε τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων, καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. ἀλλ' ἀπὸ μὲν τῶν περὶ τὴν ψυχὴν συμβαινόντων, διὰ τοὺς ἐν τοῖς ὕπνοις γινομένους ταύτης ἐνθουσιασμοὺς καὶ τὰς μαντείας. [21] ὅταν γάρ, φησίν, ἐν τῷ ὑπνοῦν, καθ' ἑαυτὴν γενήσεται ἡ ψυχή, τότε τὴν ἴδιον ἀπολαβοῦσα φύσιν, προμαντεύεταί τε καὶ προαγορεύει τὰ μέλλοντα. . . . .
οὐκ τούτων οὖν, φησίν, ὑπενόησαν οἱ ἄνθρωποι εἶναί τι θεόν, τὸ καθ' ἑαυτὸν ἐοικὸς τῇ ψυχῇ, καὶ πάντων ἐπιστημονικώτατον. ἀλλὰ δὴ καὶ ἀπὸ τῶν μετεώρων. l.c. S.311 sq. [311 E–312 A. B.]

[25] Ἐπίκουρος δὲ ἐκ τῶν κατὰ τοὺς ὕπνους φαντασιῶν οἴεται τοὺς ἀνθρώπους ἔννοιαν ἐσπακέναι θεοῦ. μεγάλων γὰρ εἰδώλων, φησί, καὶ ἀνθρωπομόρφων κατὰ τοὺς ὕπνους προςπιπτόντων, ὑπέλαβον καὶ ταῖς ἀληθείαις ὑπάρχειν τινὰς τοιούτους θεοὺς ἀνθρωπομόρφους. S.312 [D–E]. l.c.

[58] [...] Ἐπίκουρος δὲ κατ' ἐνίους, ὡς μὲν πρὸς τοὺς πολλούς, ἀπολείπει θεόν. ὡς δὲ πρὸς τὴν φύσιν τῶν πραγμάτων, οὐδαμῶς. S.319 [D]. l.c.

a) *anima* S.321 [D–E]. advers. Math. [lib. VIII = IX, 71–72.]

[III, 218] [...] Ἀριστοτέλης μὲν ἀσώματον εἶπεν τὸν θεὸν εἶναι, καὶ πέραςτοῦ οὐρανοῦ. Στωϊκοὶ δὲ πνεῦμα, διῆκον δὲ καὶ διὰ τῶν εἰδεχθῶν· Ἐπίκουρος δὲ ἀνθρωμορφον. Ξενοφάνης δέ, σφαῖραν ἀπαθῆ. . . [219] τὸ . . . μακάριον καὶ ἄφθαρτον, ὁ Ἐπίκουρος φησί, μήτε αὐτὸ πράγματα ἔχειν μήτε ἑτέρους παρέχειν. S. 155 [B–C]. Pyrrh. hypot. l. III [,24].

„Dem Epikur aber, der die Zeit als Akzidens der Akzidenzien bestimmen will (σύμπτωμα συμπτωμάτων), kann außer vielem andern entgegnet werden, daß alles, was irgendwie als Substanz sich verhält, zu der Zahl der Substrate, der zugrunde liegenden Subjekte gehört; was aber akzidentell genannt wird, keine Konsistenz besitzt, da es nicht getrennt ist von den Substanzen. Denn es gibt keinen Widerstand (ἀντιτυπία) außer dem widerstehenden Körper, kein Nachgeben (εἶξις) (Weichen) außer dem Weichenden und dem Leeren etc." [advers. Math. lib. IX. S.417 C–418 A = X, 219–221.]

„Daher leiteten die Atomisten die Bewegung auch von der Notwendigkeit ab, indem sie sich diese als die Grundlosigkeit der in das Unbestimmte zurückgehenden Bewegung dachten." S.570.

„Demokrit aber behauptet, daß gewisse Abbilder den Menschen sich nahen (begegnen); von diesen seien einige wohltuend, andre schädlich einwirkend; daher bittet er auch, daß ihm vernunftbegabte Abbilder begegnen. Diese seien aber groß und riesenhaft und zwar *schwer zerstörbar*, nicht *aber unzerstörbar*, sie verkünden den Menschen die Zukunft, seien sichtbar und geben Laute von sich. Von der Vorstellung dieser Abbilder ausgehend, vermuteten daher die Alten, daß es einen Gott gebe [...]." Sextus Empiricus. Gegen die Mathematiker. S.311.

„Aristoteles aber sagte, daß die Vorstellung von den Göttern in den Menschen aus zwei Elementen entstanden sei, aus den seelischen Vorgängen und aus den Himmelserscheinungen. Aus den seelischen Vorgängen wegen der im Schlaf entstehenden göttlichen Begeisterung der Seele und den Weissagungen. Denn, sagt er, wenn beim Schlafen die Seele selbständig wird, dann legt sie die eigne Natur ab, hat Vorahnungen und sagt die Zukunft voraus. ....
Deswegen nun, sagt er, haben die Menschen vermutet, daß Gott etwas ist, was von sich aus der Seele ähnlich sei und das Verständigste von allem. Aber auch aus den Himmelserscheinungen." a.a.O. S.311 f.

„Epikur aber glaubt, daß die Menschen die Vorstellung von Gott den sich im Schlafe einstellenden Phantasievorstellungen entnommen haben. Denn, sagt er, da im Schlaf große und menschenähnliche Abbilder erscheinen, nahmen sie an, daß es auch in Wirklichkeit irgendwelche derartige menschenähnliche Götter gebe." S.312 a.a.O.

„[...] Epikur läßt, wie einige meinen, was die große Masse betrifft, Gott bestehen, was aber die Natur der Dinge angeht, keineswegs." S.319 a.a.O.

a) *Seele*. S.321. Gegen die Mathematiker.

„[...] Aristoteles sagte, der Gott sei unkörperlich und die Grenze des Himmels, die Stoiker aber, er sei ein Lufthauch, der auch das häßlich Aussehende durchdringe, Epikur, er habe Menschengestalt, Xenophanes, er sei ein empfindungsloser Ball. ..... ‚das Glückselige und Unzerstörbare', sagt Epikur, ‚übe weder selbst Tätigkeiten aus, noch gebe es andern welche auf'." S. 155. Pyrrhonische Hypotyposen. Buch III.

„Dem Epikur aber, der die Zeit als Akzidens der Akzidenzien bestimmen will (σύμπτωμα συμπτωμάτων[1]), kann außer vielem andern entgegnet werden, daß alles, was irgendwie als Substanz sich verhält, zu der Zahl der Substrate, der zugrunde liegenden Subjekte gehört; was aber akzidentell genannt wird, keine Konsistenz besitzt, da es nicht getrennt ist von den Substanzen. Denn es gibt keinen Widerstand (ἀντιτυπία[2]) außer dem widerstehenden Körper, kein Nachgeben (εἶξις[3]) (Weichen) außer dem Weichenden und dem Leeren etc." [Gegen die Mathematiker. Buch IX. S.417.]

---

[1] (symptōma symptōmatōn) – [2] (antitypia) – [3] (heixis)

[X, 240] ὅθεν καὶ ἐπειδὰν λέγῃ ὁ Ἐπίκουρος, τὸ σῶμα νοεῖν κατ' *ἐπισύνθεσιν μεγέθους καὶ σχήματος, καὶ ἀντιτυπίας* καὶ βάρους, ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων βιάζεται τὸ ὂν σῶμα νοεῖν. . . . . [241] ὥσθ' ἵνα ᾖ χρόνος, συμπτώματα εἶναι δεῖ· ἵνα δὲ τὰ συμπτώματα ὑπάρχῃ, συμβεβηκός τι ὑποκείμενον· οὐδὲν δέ ἐστι συμβεβηκὸς ὑποκείμενον· τοίνυν οὐδὲ χρόνος δύναται ὑπάρχειν.

[244] οὐκοῦν ἐπεὶ ταῦτά ἐστι χρόνος, ὁ δὲ Ἐπίκουρος συμπτώματα φησὶν αὐτῶν εἶναι τὸν χρόνον

(unter diesen αὐτῶν ist zu verstehn ἡμέρα, νύξ, ὥρα, κίνησις, μονή, πάθος, ἀπάθεια etc.)

ἔσται κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ὁ χρόνος αὐτὸς ἑαυτοῦ σύμπτωμα. S. 420 [D–E] u. 421 [A. C]. advers. Math. [lib. IX.]

Ist der epikureischen Naturphilosophie nun auch nach Hegel (siehe Gesamtausgabe, Band 14, S. 492) kein großes Lob beizulegen, wenn man den objektiven Gewinn als Maßstab der Beurteilung geltend macht[28], so ist von der andren Seite, nach welcher historische Erscheinungen keines solchen Lobes bedürfen, die offne, echt philosophische Konsequenz zu bewundern, mit welcher der ganzen Breite nach die Inkonsequenzen seines Prinzips an sich selbst ausgelegt werden. Die Griechen werden ewig unsre Lehrer bleiben wegen dieser grandiosen objektiven Naivetät, die jede Sache gleichsam ohne Kleider im reinen Lichte ihrer Natur, sei es auch ein getrübtes Licht, leuchten läßt.

Unsre Zeit vor allem hat selbst in der Philosophie sündhafte Erscheinungen hervorgetrieben, behaftet mit der größten Sünde, der Sünde gegen den Geist und die Wahrheit, indem eine versteckte Absicht hinter der Einsicht und eine versteckte Einsicht hinter der Sache sich logiert.

„Deshalb zwingt auch Epikur, da er sagt, man müsse sich den *Körper* denken *als Zusammensetzung von Größe und Gestalt, Widerstand* und Schwere, dazu, sich den existierenden Körper aus nicht existierenden Körpern zu denken. .... Daher müssen, damit die Zeit vorhanden sei, Akzidenzien sein; damit aber die Akzidenzien vorhanden sind, muß ein zugrunde liegender Umstand da sein, ist aber kein zugrunde liegender Umstand vorhanden, dann kann auch nicht die Zeit vorhanden sein."

„Also wenn dieses die Zeit ist, Epikur aber sagt, ihre Akzidenzien seien die Zeit"

(unter diesen αὐτῶν[1] ist zu verstehn ἡμέρα, νύξ, ὥρα, κίνησις, μονή, πάθος, ἀπάθεια[2] etc.),

„dann wird nach Epikur die Zeit selbst ihr eignes Akzidens sein." S.420 u. 421. Gegen die Mathematiker.

Ist der epikureischen Naturphilosophie nun auch nach Hegel (siehe Gesamtausgabe, Band 14, S.492) kein großes Lob beizulegen, wenn man den objektiven Gewinn als Maßstab der Beurteilung geltend macht[28], so ist von der andren Seite, nach welcher historische Erscheinungen keines solchen Lobes bedürfen, die offne, echt philosophische Konsequenz zu bewundern, mit welcher der ganzen Breite nach die Inkonsequenzen seines Prinzips an sich selbst ausgelegt werden. Die Griechen werden ewig unsre Lehrer bleiben wegen dieser grandiosen objektiven Naivetät, die jede Sache gleichsam ohne Kleider im reinen Lichte ihrer Natur, sei es auch ein getrübtes Licht, leuchten läßt.

Unsre Zeit vor allem hat selbst in der Philosophie sündhafte Erscheinungen hervorgetrieben, behaftet mit der größten Sünde, der Sünde gegen den Geist und die Wahrheit, indem eine versteckte Absicht hinter der Einsicht und eine versteckte Einsicht hinter der Sache sich logiert.

[1] (autọn) ihre – [2] (hêmẹra) Tag, (nyx) Nacht, (họra) Stunde, (kịnēsis) Bewegung, (monẹ̄) Aufenthalt, Ruhe, (pạthos) Leidenschaft, Affekt, (apạtheia) Leidenschaftslosigkeit, Affektlosigkeit

Epikureische Philosophie

SIEBTES HEFT

Cicero
I. de natura deorum
II. Tusculanarum quaestionum libri V[23]

Cicero. De natura deorum

lib. I

C. VIII [, 18]. „Tum Vellejus, fidenter sane, ut (sc. Epicurei) solent isti, nihil tam verens, quam ne dubitare aliqua de re videretur: tanquam modo ex deorum concilio, et ex Epicuri intermundiis descendisset" etc. etc.

C. XIII [, 32]. Sehr schön ist die Stelle des Antisthenes:

„ in eo libro, qui physicus inscribitur, *populareis deos* multos, *naturalem unum esse* dicens [...]."

C. XIV [, 36] heißt es vom Stoiker Zeno:

„Cum vero Hesiodi theogoniam interpretatur, tollit omnino usitatas, praeceptasque cognitiones deorum: neque enim Jovem, neque Junonem, neque Vestam, neque quemquam, qui ita appelletur, in deorum habet numero: sed rebus inanimis, atque mutis, per quandam significationem haec docet tributa nomina."

C. XV [, 41] heißt es von dem Stoiker Chrysippus:

„[. . .] in secundo autem (sc. libro de natura deorum) vult Orphei, Musaei, Hesiodi, Homerique fabellas accommodare ad ea, quae ipse primo libro de diis immortalibus dixerit: ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne suspicati quidem sint, Stoici fuisse videantur."

„Quem Diogenes Babylonius consequens in eo libro, qui inscribitur de Minerva, partum Jovis, ortumque virginis ad physiologiam traducens, dejungit a fabula."

C. XVI [, 43]. „[...] solus (sc. Epicurus) enim vidit, primum esse deos, quod in omnium animis eorum notionem impressisset ipsa natura. quae est enim gens, aut quod genus hominum, quod non habeat sine doctrina anticipationem quandam deorum? quam

Epikureische Philosophie

SIEBTES HEFT

Cicero
I. Über die Natur der Götter
II. Tuskulanische Gespräche. Fünf Bücher [29]

Cicero. Über die Natur der Götter

Buch I

Kap. VIII. „Da [sagte] Vellejus, ganz selbstsicher, wie sie selbst (d.h. die Epikureer) es gewöhnt sind, nichts so sehr fürchtend, als daß es scheinen könnte, er sei über etwas im Zweifel, so als wäre er eben aus dem Rat der Götter und aus den Intermundien des Epikur herabgestiegen" etc. etc.

Kap. XIII. Sehr schön ist die Stelle des Antisthenes:

„In dem Buch, das ‚Über die Natur' überschrieben ist, sagt er, *Volksgötter* gäbe es viele, aber nur *einen natürlichen Gott* [...]."

Kap. XIV heißt es vom Stoiker Zeno:

„Wenn er aber Hesiods ‚Theogonie' erklärt, hebt er die herkömmlichen und allgemein angenommenen Vorstellungen von den Göttern gänzlich auf; denn weder Jupiter, noch Juno, noch Vesta, niemand, der so genannt wird, zählt er zu den Göttern, sondern er lehrt, diese Namen seien unbeseelten und stummen Dingen in einer gewissen Bedeutung beigelegt worden."

Kap. XV heißt es von dem Stoiker Chrysippus:

„[...] Im zweiten aber (d.h. Buch über die Natur der Götter) will er die Mythen des Orpheus, Musäus, Hesiod und Homer an das anpassen, was er selbst im ersten Buch über die unsterblichen Götter gesagt hat; damit sogar die ältesten Dichter, die dies nicht einmal geahnt haben, so erscheinen, als wären sie Stoiker gewesen."

„Ihm folgend überträgt Diogenes der Babylonier in dem Buch, das ‚Über Minerva' überschrieben ist, die Entbindung Jupiters und die Geburt der jungfräulichen Göttin auf die Physiologie und trennt sie vom Mythus."

Kap. XVI. „[...] er allein (d.h. Epikur) nämlich hat gesehen, daß zuerst deswegen Götter sein müssen, weil die Natur selbst in die Seelen aller den Begriff von ihnen eingeprägt habe. Denn welches Volk oder welches Geschlecht von Menschen gibt es, das nicht schon ohne Belehrung einen gewissen Vorbegriff von den Göttern hätte? Diesen

appellat πρόληψιν Epicurus, i. e., anteceptam animo rei quandam informationem, sine qua nec intelligi quidquam, nec quaeri, nec disputari potest. Cujus rationis vim, atque utilitatem ex illo coelesti Epicuri, de regula, et judicio volumine accepimus."

C. XVII [, 44]. „... intelligi necesse est, esse deos, quoniam insitas eorum, vel potius innatas cognitiones habemus. de quo autem omnium natura consentit, id verum esse necesse est. ... [45] quod si ita est, vere exposita illa sententia est ab Epicuro, Quod aeternum, beatumque sit, id nec habere ipsum negotii quidquam, nec exhibere alteri: itaque neque ira, neque gratia teneri, quod, quae talia essent, imbecilla essent omnia. ... habet [...] venerationem justam quidquid excellit [...]."

C. XVIII [, 46]. „...a natura habemus omnes omnium gentium speciem nullam aliam, nisi humanam, deorum ... sed, ne omnia revocentur ad primas notiones, ratio hoc idem ipsa declarat [47] ... quae figura ... humana potest esse pulchrior? ..... [48] hominis esse specie deos confitendum est. [49] Nec tamen ea species corpus est, sed quasi corpus: nec habet sanguinem, sed quasi sanguinem."

[C.XVIII-XIX Pl.] „Epicurus ... qui [...] sic tractet, ut [...] doceat, eam esse vim et naturam deorum, ut primum non sensu, sed mente cernatur: nec soliditate quadam, nec ad numerum, ut ea, quae ille propter firmitatem στερέμνια adpellat, sed imaginibus, similitudine, et transitione perceptis."

C. XIX. „Cum infinita simillimarum imaginum species ex innumerabilibus individuis existat, et ad eos affluat, cum maximis voluptatibus in eas imagines mentem intentam, infixamque nostram intelligentiam, capere quae sit et beata natura et aeterna. [50] Summa vero vis infinitatis et magna, ac diligenti contemplatione dignissima est: in qua intelligi necesse est, eam esse naturam, ut omnia omnibus paribus paria respondeant: hanc ἰσονομίαν appellat Epicurus, id est, aequabilem tributionem. Ex hac igitur illud efficitur, si *mortalium tanta multitudo sit, esse immortalium non minorem:* et si, quae interimant, innumerabilia sint, etiam ea, quae conservent, infinita esse debere. Et quaerere a nobis, Balbe, soletis, quae vita deorum sit, quaeque ab iis degatur aetas. [51] Ea videlicet, qua nihil beatius, nihil omnibus bonis affluentius cogitari potest: nihil enim agit: nullis occupationibus est implicatus: nulla opera molitur: sua sapientia et virtute gaudet: habet exploratum fore se semper cum in maximis, tum in aeternis voluptatibus."

C. XX [, 52]. „Hunc deum rite beatum dixerimus, vestrum vero laboriosissimum: sive enim ipse mundus, deus est, quid potest esse minus quietum, quam nullo puncto temporis intermisso, versari circum axem coeli admirabili celeritate? nisi quietum

nennt Epikur πρόληψις[1], das heißt *einen vorgefaßten Begriff* von einer Sache, ohne den weder etwas begriffen, noch untersucht, noch erörtert werden kann. Die Bedeutung und die Nützlichkeit dieser Überlegung haben wir aus der unvergleichlichen Schrift Epikurs über die Regel und das Urteil erfahren."

Kap. XVII. „... so ist es notwendig, sich vorzustellen, daß es Götter gibt, da wir von ihnen eingewurzelte oder besser angeborene Vorstellungen haben. Worin aber die Natur aller übereinstimmt, das muß wahr sein. ... Wenn dem so ist, dann ist der Satz Epikurs richtig: ‚Was ewig und glücklich sei, das habe weder selbst eine Tätigkeit, noch gebe es einem andern etwas zu tun: daher empfinde es weder Zorn noch Zuneigung, weil ja alles, was so sei, schwach sei'. ... es genießt [...] gerechte Verehrung alles, was sich auszeichnet [...]."

Kap. XVIII. „... von Natur stellen wir uns alle, Angehörige aller Völker, die Götter nicht anders vor als in Menschengestalt ... Aber damit nicht alles auf die ersten Eindrücke zurückgeführt wird, läßt dasselbe auch der Verstand selbst deutlich werden ... welche Gestalt ... kann schöner sein als die menschliche? ..... so muß man zugeben, daß die Götter ein menschliches Äußeres haben. Dennoch ist dieses Äußere kein Körper, sondern ein Quasikörper und hat kein Blut, sondern Quasiblut."

„Epikur ... der [...] so darstellt, daß er [...] lehrt, die Kraft und die Natur der Götter seien derart, daß sie erstens nicht mit den Sinnen, sondern mit dem Verstand erfaßt werden, und zwar nicht als etwas Dichtes noch einer Zahl nach wie all das, was er wegen seiner Festigkeit στερέμνια[2] nennt, sondern durch Bilder, die durch Vergleich und Übertragung wahrgenommen werden."

Kap. XIX. „Da eine unendlich große Zahl von Erscheinungen ähnlichster Bilder aus unzähligen Atomen entstehe und auf die Götter überströme, begreife unser mit größter Lust auf diese Bilder aufmerksame Geist und auf sie gerichteter Verstand, was ein glückseliges und ewiges Wesen sei. Das höchste Prinzip der Unendlichkeit aber ist einer langen und sorgfältigen Betrachtung ganz besonders würdig; hierbei muß man erkennen, daß die Natur so beschaffen sei, daß immer Gleiches Gleichem entspricht; das nennt Epikur ἰσονομία[3], das heißt gleichmäßige Verteilung. Hieraus ergibt sich daher, daß, wenn *die Zahl der Sterblichen so und so groß ist, die der Unsterblichen nicht geringer sei;* und wenn die vernichtenden Kräfte zahllos sind, müssen auch die erhaltenden Kräfte unbegrenzt sein. Auch pflegt ihr uns, Balbus, zu fragen, was für ein Leben die Götter führen und wie sie ihr Leben zubringen. Es ist offenbar so, daß man sich nichts Glückseligeres als dies denken kann, nichts, wo es größeren Überfluß an allen Gütern gibt. Denn ein Gott tut nichts: er ist in keine Geschäfte verwickelt: er plagt sich mit keiner Arbeit: er freut sich seiner Weisheit und Tugend: er weiß sicher, daß er ständig in größter und in ewiger Lust leben wird."

Kap. XX. „Diesen Gott können wir mit Recht einen glücklichen nennen, euren jedoch einen sehr geplagten. Denn sei es, die Welt selbst ist Gott, was kann es geben, das weniger Ruhe bietet, als ohne jede Unterbrechung mit staunenerregender Schnelligkeit sich um die Himmelsachse zu drehen? Ohne Ruhe aber gibt es keine Glückseligkeit.

[1] (prolepsis) – [2] (steremnia) – [3] (isonomia)

autem nihil beatum est, sive in ipso mundo deus inest aliquis, qui regat, qui gubernet, qui cursus astrorum, mutationes temporum, rerum vicissitudines. ordinesque conservet, terras et maria contemplans, hominum commoda, vitasque tueatur: nae ille est implicatus molestis negotiis, et operosis. [53] Nos autem beatam vitam in animi securitate, et in omnium vacatione munerum ponimus: docuit enim nos idem, qui caetera, natura effectum esse mundum: nihil opus fuisse fabrica; tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negetis sine divina posse sollertia, ut innumerabileis natura mundos effectura sit, efficiat, effecerit. Quod quia quemadmodum natura efficere sine aliqua mente possit, non videtis: ut tragici poetae, cum explicare argumenti exitum non potestis, confugitis ad deum. [54] Cujus operam profecto non desideraretis, si immensam, et interminatam in omneis parteis magnitudinem regionum videretis: in quam se injiciens animus, et intendens, ita late longeque peregrinatur, ut nullam tamen oram ultimi videat, in qua possit insistere. In hac igitur immensitate latitudinum, longitudinum, altitudinum, *infinita vis innumerabilium volitat atomorum: quae, interjecto inani, cohaerescunt tamen inter se* et *aliae alias apprehendentes continuantur:* ex quo efficiuntur hae rerum formae, atque figurae: quas vos effici [posse] sine follibus, et incudibus non putatis. *Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et nocteis timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem, et animadvertentem, et omnia ad se pertinere putantem, curiosum* et *plenum negotii deum?* [55] *Hinc vobis exstitit primum illa fatalis necessitas, quam* εἱμαρμένην dicitis: ut, quidquid accidat, id ex aeterna veritate, causarumque continuatione fluxisse dicatis. Quanti autem haec philosophia aestimanda est, cui, tanquam aniculis, et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? Sequitur μαντική vestra, quae latine divinatio dicitur: qua tanta imbueremur superstitione, si vos audire vellemus, ut haruspices, augures, harioli, vates, et conjectores nobis essent colendi. [56] His terroribus ab Epicuro soluti, et in libertatem vindicati, nec metuimus eos, quos intelligimus, nec sibi fingere ullam molestiam, nec alteri quaerere: et pie, sancteque colimus naturam excellentem, atque praestantem."

C.XXI. Nun kömmt Cottas Entgegnung.

[58] „[...] judico ... [a] te dictum esse dilucide: neque sententiis solum copiose, sed *verbis etiam ornatius, quam solent vestri.*"

C.XXIII [, 62]. „quod enim omnium gentium generumque hominibus ita videretur, id satis magnum esse argumentum dixisti, cur esse deos confiteremur: quod cum leve per

Sei es aber, daß in der Welt selbst ein Gott ist, der regiert, der lenkt, der den Lauf der Sterne, den Wechsel der Jahre, den Wandel und den geordneten Gang der Dinge aufrechterhält, seine Blicke über Länder und Meere schweifen läßt und der Menschen Glück und Leben schützt: wirklich, jener ist in beschwerliche und mühsame Geschäfte verwickelt. Wir aber verlegen das glückliche Leben in die Gemütsruhe und in das Freisein von allen Pflichten. Denn derselbe hat uns neben allem anderen gelehrt, die Natur habe die Welt hervorgebracht und eine künstliche Schöpfung wäre nicht nötig gewesen; und die Sache, von der ihr sagt, sie könne nicht ohne göttliche Kunstfertigkeit entstehen, sei so leicht, daß die Natur zahllose Welten hervorbringen werde, hervorbringe und hervorgebracht habe. Weil ihr nicht seht, auf welche Weise dies die Natur, ohne Denkvermögen zu besitzen, hervorbringen könne, nehmt ihr, wie tragische Dichter, wenn ihr den Ausgang einer Sache nicht erklären könnt, Zuflucht zu einem Gott. Dessen Wirken würdet ihr sicher nicht vermissen, wenn ihr die gewaltige und nach allen Seiten unbegrenzte Weite des Raumes sehen würdet, in die sich der Geist hineinstürzt und in der er einen Weg sucht, wobei er so weit und breit umherirrt, daß er trotzdem keine äußerste Grenze sieht, an der er haltmachen könne. In diesen unermeßlichen Breiten, Längen und Höhen *fliegen unendlich viele Atome umher, die, obwohl der leere Raum zwischen ihnen liegt, trotzdem unter sich zusammenhängen* und *eins ins andere greifend eine ununterbrochene Folge bilden*, woraus diese Formen und Gestalten der Dinge entstehen, von denen ihr glaubt, daß sie nicht ohne Blasebälge und Ambosse entstehen [können]. *Daher habt ihr uns einen ewigen Herrn in den Nacken gesetzt, den wir Tag und Nacht fürchten müssen. Denn wer soll nicht einen Gott fürchten, der alles voraussieht, bedenkt und bemerkt und glaubt, daß sich alles auf ihn beziehe, sich um alles kümmert* und *voller Tätigkeit ist? Daraus ist euch zuerst jene schicksalhafte Notwendigkeit entstanden, die* ihr εἱμαρμένη[1] nennt, so daß ihr sagt, was auch immer geschehe, das sei aus der ewigen Wahrheit und aus dem Zusammenhang der Ursachen geflossen. Was soll man aber von dieser Philosophie halten, welcher, wie alten und zwar ungelehrten Vetteln, alles durch das Fatum zu geschehen scheint? Es folgt daraus eure μαντική[2], die lateinisch divinatio heißt, durch die wir, wenn wir auf euch hören wollten, von einem so großen Aberglauben erfüllt werden würden, daß wir die Eingeweideschauer, Vogelflugdeuter, Wahrsager, Seher und Traumdeuter verehren müßten. Von diesem Schrecken sind wir vom Epikur erlöst, in Freiheit gesetzt worden und fürchten nicht die, von denen wir einsehen, daß sie weder sich irgendeinen Verdruß bereiten noch einem andern einen zu schaffen suchen, und verehren fromm und mit heiliger Scheu die erhabene und großartige Natur."

Kap. XXI. Nun kömmt Cottas Entgegnung.

„[...] ich meine ... du hast klar gesprochen und nicht nur gedankenreich, sondern *auch in wohlgesetzteren Worten, als es eure Anhänger zu tun pflegen.*"

Kap. XXIII. „Denn daß Menschen aller Völker und Klassen dieser Meinung wären, hast du behauptet, sei ein hinreichend starkes Argument dafür, warum wir

[1] *(heimarmenē)* – [2] *(mantikē)*

se, [tum] etiam falsum est." ... (Cotta, postquam narravit, Protagorae, qui deos negaret, libros in concione exustos ipsumque agro exterminatum,) [63] „ex quo equidem existimo, tardiores ad hanc sententiam profitendam multos esse factos, quippe cum poenam ne dubitatio quidem effugere potuisset."

C. XXIV [, 66]. „[...] ista enim flagitia Democriti sive etiam ante Leucippi, esse corpuscula quaedam laevia, alia aspera: rotunda alia, partim autem angulata, curvata quaedam, et quasi adunca: ex his effectum esse coelum, atque terram, *nulla cogente natura* sed *concursu quodam* fortuito..... [67] Ista igitur est veritas? Nam de vita beata nihil repugno: quam tu ne in deo quidem esse censes, nisi plane otio langueat. .... Concedam igitur, ex individuis constare omnia. Quid ad rem? [68] deorum enim natura quaeritur. Sint sane ex atomis: non igitur aeterni: quia enim ex atomis sit, id natum aliquando sit. Si natum, nulli dii ante, quam nati: et si ortus est deorum, interitus sit, necesse est, ut tu paullo ante de Platonis mundo disputabas. Ubi igitur illud vestrum beatum et aeternum? quibus duobus verbis significatis deum. Quod cum efficere vultis, in dumeta correpitis: ita enim dicebas, non corpus esse [in deo], sed quasi corpus: nec sanguinem, sed quasi sanguinem."

C. XXV [, 69]. „Hoc persaepe facitis, ut, cum aliquid non verisimile dicatis, et effugere reprehensionem velitis, efferatis aliquid, quod omnino ne fieri quidem possit: ut satius fuerit illud ipsum, de quo ambigebatur, concedere: quam tam impudenter resistere: velut Epicurus, cum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus, et necessarius: invenit *quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat:* ait atomum, cum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paullulum. [70] Hoc dicere turpius est, quam illud, quod vult, non posse defendere."

Es ist eine wesentlich merkwürdige Erscheinung, daß der Zyklus der 3 griechischen philosophischen Systeme, die den Schluß der reinen griechischen Philosophie bilden, das epikureische, stoische, skeptische System die Hauptmomente ihrer Systeme aufnehmen als vorgefundne aus der Vergangenheit. So ist die stoische Naturphilosophie großenteils heraklitisch, ihre Logik analog mit Aristoteles, so daß schon Cicero bemerkt,

„Stoici cum Peripateticis re concinere videntur, verbis discrepare [...]". de nat. deor. l. I. c. VII [, 16].

zugeben müßten, daß es Götter gibt; ist dies schon an sich ein schwaches Argument, so ist es auch noch falsch." ... (Cotta, nachdem er erzählt hat, die Bücher des Protagoras, der die Götter leugnete, seien in der Volksversammlung verbrannt und er selbst sei aus dem Lande vertrieben worden, [sagte weiter:]) „Hierdurch jedenfalls meine ich, sind viele veranlaßt worden, beim öffentlichen Bekennen dieser Meinung zurückhaltender zu sein, da ja nicht einmal der Zweifel der Strafe hätte entgehen können."

Kap. XXIV. „Denn die schandbaren Behauptungen Demokrits oder auch vorher Leukipps, es gäbe Körperchen, einige wären glatt, andere rauh, noch andere rund, teilweise aber wären sie eckig, einige gebogen und quasi hakenförmig; aus diesen seien Himmel und Erde entstanden, *nicht von einem Wesen erzwungen*, sondern *durch ein zufälliges Zusammenstoßen* ..... Dies also ist die Wahrheit? Denn wegen des glücklichen Lebens widerspreche ich in nichts, von dem du meinst, daß es nicht einmal die Gottheit habe, wenn sie nicht ganz in Muße erschlafft ist. ....
Ich will also zugeben, daß alles aus unteilbaren Körpern besteht. Was tut das zur Sache? Denn es wird nach der Natur der Götter gefragt. Sollen sie meinetwegen aus Atomen bestehen. Also sind sie nicht ewig. Denn was aus Atomen besteht, das ist irgendwann einmal entstanden. Wenn sie aber entstanden sind, gab es keine Götter, bevor sie entstanden sind. Und wenn es ein Entstehen der Götter gibt, muß es notwendigerweise auch ein Vergehen geben, wie du eben über Platos Welt behauptetest. Wo ist also jenes euer glückseliges und ewiges Wesen, mit welchen beiden Ausdrücken ihr Gott bezeichnet? Wenn ihr das beweisen wollt, begebt ihr euch in ein Dickicht. Denn du sagtest, keinen Körper habe [Gott], sondern einen Quasikörper, kein Blut, sondern Quasiblut."

Kap. XXV. „Dies tut ihr sehr oft, daß ihr, wenn ihr etwas Unwahrscheinliches sagt und dem Tadel entgehen möchtet, etwas vorbringt, was überhaupt nicht geschehen kann, so daß es besser gewesen wäre, das, worum der Streit ging, zu konzedieren, als so unverschämt darauf zu bestehen. So zum Beispiel Epikur; da er einsah, daß, wenn die Atome durch ihr eigenes Gewicht abwärts getrieben würden, nichts in unserer Gewalt stände, weil ihre Bewegung bestimmt und notwendig ist: erfand er *ein Mittel, der Notwendigkeit zu entgehen, was offenbar dem Demokrit entgangen war;* er sagt, das Atom, obgleich es durch Gewicht und Schwere von oben nach unten getrieben wird, weiche ein klein wenig aus. Dies zu behaupten, ist schmählicher, als das, was er will, nicht verteidigen zu können."

Es ist eine wesentlich merkwürdige Erscheinung, daß der Zyklus der 3 griechischen philosophischen Systeme, die den Schluß der reinen griechischen Philosophie bilden, das epikureische, stoische, skeptische System die Hauptmomente ihrer Systeme aufnehmen als vorgefundne aus der Vergangenheit. So ist die stoische Naturphilosophie großenteils heraklitisch, ihre Logik analog mit Aristoteles, so daß schon Cicero bemerkt,

„es scheint, die Stoiker stimmen mit den Peripatetikern in der Sache überein, in den Worten aber weichen sie von ihnen ab". Über die Natur der Götter. Buch I. Kap. VII.

Die Naturphilosophie des Epikur ist den Grundzügen nach demokritisch, die Moral analog mit den Kyrenaikern. Die Skeptiker endlich sind die Gelehrten unter den Philosophen, ihre Arbeit ist das Entgegenstellen, also auch das Aufnehmen der vorgefundnen, verschiednen Behauptungen. Sie haben einen gleichmachenden, applanierenden gelehrten Blick auf die Systeme hinter sich geworfen und damit den Widerspruch und Gegensatz herausgestellt. Auch ihre Methode hat an der eleatischen, sophistischen und vorakademischen Dialektik den allgemeinen Prototyp. Und dennoch sind diese Systeme originell und ein Ganzes.

Aber nicht nur, daß sie vollständige Baustücke zu ihrer Wissenschaft vorfanden; die lebendigen Geister ihrer Geisterreiche sind diesen selbst gleichsam als Propheten vorhergegangen. Die Persönlichkeiten, die zu ihrem System gehören, waren historische Personen, System war dem System gleichsam das Inkorporierte. So Aristipp, Antisthenes, die Sophisten und andre.

Wie dies zu begreifen?[1]

Was Aristoteles bei der „ernährenden Seele" bemerkt:

χωρίζεσθαι δὲ τοῦτο μὲν τῶν ἄλλων δυνατόν, τὰ δὲ ἄλλα τούτου ἀδύνατον ἐν τοῖς θνητοῖς, Aristot. de anima l. II, c. II [413a 31–32],

ist ebenso bei der epikureischen Philosophie ins Auge zu fassen, teils sie selbst zu begreifen, teils Epikurs eigne scheinbare Absurditäten, wie die Ungeschicklichkeit seiner spätern Beurteiler.

Die allgemeinste Form des Begriffs ist bei ihm das *Atom;* als dies allgemeinste Sein desselben, das aber in sich konkret und Gattung ist, selbst eine Art gegen höhre Besondrungen und Konkretionen des Begriffs seiner Philosophie.

Das Atom bleibt also das abstrakte Ansichsein, z.B. der Person, des Weisen, Gottes. Dies sind höhre qualitative Fortbestimmungen desselben Begriffs. Es ist also bei der genetischen Entwicklung dieser Philosophie nicht Bayles und Plutarchs u.a. ungeschickte Frage aufzuwerfen, wie kann eine Person, ein Weiser, ein Gott aus Atomen entstehn und zusammengesetzt werden? Andrerseits scheint diese Frage durch Epikur selbst gerechtfertigt zu werden, denn bei höhren Entwicklungen, z.B. Gott, wird er sagen, dieser bestehe aus kleinern und feinern Atomen. Hierüber ist

[1] In der Handschrift befindet sich zwischen dieser Frage und dem folgenden Absatz ein Trennungsstrich

Die Naturphilosophie des Epikur ist den Grundzügen nach demokritisch, die Moral analog mit den Kyrenaikern. Die Skeptiker endlich sind die Gelehrten unter den Philosophen, ihre Arbeit ist das Entgegenstellen, also auch das Aufnehmen der vorgefundnen, verschiednen Behauptungen. Sie haben einen gleichmachenden, applanierenden gelehrten Blick auf die Systeme hinter sich geworfen und damit den Widerspruch und Gegensatz herausgestellt. Auch ihre Methode hat an der eleatischen, sophistischen und vorakademischen Dialektik den allgemeinen Prototyp. Und dennoch sind diese Systeme originell und ein Ganzes.

Aber nicht nur, daß sie vollständige Baustücke zu ihrer Wissenschaft vorfanden; die lebendigen Geister ihrer Geisterreiche sind diesen selbst gleichsam als Propheten vorhergegangen. Die Persönlichkeiten, die zu ihrem System gehören, waren historische Personen, System war dem System gleichsam das Inkorporierte. So Aristipp, Antisthenes, die Sophisten und andre.

Wie dies zu begreifen?[1]

Was Aristoteles bei der „ernährenden Seele" bemerkt:

„Dies kann von den andern getrennt bestehen, unmöglich aber bei den sterblichen Wesen die andern von diesem", Aristoteles, Über die Seele, Buch II, Kap. II,

ist ebenso bei der epikureischen Philosophie ins Auge zu fassen, teils sie selbst zu begreifen, teils Epikurs eigne scheinbare Absurditäten, wie die Ungeschicklichkeit seiner spätern Beurteiler.

Die allgemeinste Form des Begriffs ist bei ihm das *Atom;* als dies allgemeinste Sein desselben, das aber in sich konkret und Gattung ist, selbst eine Art gegen höhre Besondrungen und Konkretionen des Begriffs seiner Philosophie.

Das Atom bleibt also das abstrakte Ansichsein, z.B. der Person, des Weisen, Gottes. Dies sind höhre qualitative Fortbestimmungen desselben Begriffs. Es ist also bei der genetischen Entwicklung dieser Philosophie nicht Bayles und Plutarchs u.a. ungeschickte Frage aufzuwerfen, wie kann eine Person, ein Weiser, ein Gott aus Atomen entstehn und zusammengesetzt werden? Andrerseits scheint diese Frage durch Epikur selbst gerechtfertigt zu werden, denn bei höhren Entwicklungen, z.B. Gott, wird er sagen, dieser bestehe aus kleinern und feinern Atomen. Hierüber ist

[1] In der Handschrift befindet sich zwischen dieser Frage und dem folgenden Absatz ein Trennungsstrich

zu bemerken, daß sein eignes Bewußtsein zu dessen Entwicklungen, zu den ihm aufgedrungnen Weiterbestimmungen seines Prinzips [sich] verhält wie das unwissenschaftliche Bewußtsein der Spätern zu seinem System.

Wenn z.B. bei Gott etc., abstrahiert von der weitern Formbestimmung, die er als ein notwendiges Glied im Systeme hat, nach seinem Bestehn, seinem Ansichsein gefragt wird, so ist das allgemeine Bestehn überhaupt das Atom und die vielen Atome; aber eben in dem Begriff Gottes, des Weisen ist dies Bestehn untergegangen in eine höhre Form. Sein spezifisches Ansichsein ist eben seine weitere Begriffsbestimmung und Notwendigkeit im Ganzen des Systems. Wird nach einem Sein außer diesem gefragt, so ist dies ein Rückfall in die untre Stufe und Form des Prinzips.

Epikur muß aber stets so zurückfallen, denn sein Bewußtsein ist ein atomistisches wie sein Prinzip. Das Wesen seiner Natur ist auch das Wesen seines wirklichen Selbstbewußtseins. Der Instinkt, der ihn treibt, und die weitren Bestimmungen dieses instinktmäßigen Wesens sind ihm ebenso wieder eine Erscheinung neben anderm, und aus der hohen Sphäre seines Philosophierens sinkt er in die allgemeinste zurück, vorzüglich, da das Bestehn, als Fürsichsein überhaupt, ihm die Form alles Bestehns überhaupt ist.

Das wesentliche Bewußtsein des Philosophen trennt sich von seinem eignen erscheinenden Wissen, aber dies erscheinende Wissen selbst in seinen Selbstgesprächen gleichsam über sein eigentliches innres Treiben, über den Gedanken, den es denkt, ist bedingt, bedingt durch das Prinzip, was das Wesen seines Bewußtseins ist.

Die philosophische Geschichtschreibung hat es nicht sowohl damit zu tun, die Persönlichkeit, sei [es] auch die geistige des Philosophen, gleichsam als den Fokus und die Gestalt seines Systems zu fassen, noch weniger in psychologisches Kleinkramen und Klugsein sich zu ergehn; sondern sie hat in jedem Systeme die Bestimmungen selbst, die durchgehenden wirklichen Kristallisationen von den Beweisen, den Rechtfertigungen in Gesprächen, der Darstellung der Philosophen, soweit diese sich selbst kennen, zu trennen; den stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, das das Gefäß und die Energie jener Entwicklungen ist. In der Trennung dieses Bewußtseins ist eben seine Einheit als wechselseitige Lüge nachgewiesen[1]. Dies *kritische Moment* bei der Darstellung einer historischen Philosophie ist ein durchaus notwendiges, um die wissenschaftliche Darstellung eines Systems mit seiner

[1] Die beiden letzten Worte nicht eindeutig zu entziffern

zu bemerken, daß sein eignes Bewußtsein zu dessen Entwicklungen, zu den ihm aufgedrungnen Weiterbestimmungen seines Prinzips [sich] verhält wie das unwissenschaftliche Bewußtsein der Spätern zu seinem System.

Wenn z. B. bei Gott etc., abstrahiert von der weitern Formbestimmung, die er als ein notwendiges Glied im Systeme hat, nach seinem Bestehn, seinem Ansichsein gefragt wird, so ist das allgemeine Bestehn überhaupt das Atom und die vielen Atome; aber eben in dem Begriff Gottes, des Weisen ist dies Bestehn untergegangen in eine höhre Form. Sein spezifisches Ansichsein ist eben seine weitere Begriffsbestimmung und Notwendigkeit im Ganzen des Systems. Wird nach einem Sein außer diesem gefragt, so ist dies ein Rückfall in die untre Stufe und Form des Prinzips.

Epikur muß aber stets so zurückfallen, denn sein Bewußtsein ist ein atomistisches wie sein Prinzip. Das Wesen seiner Natur ist auch das Wesen seines wirklichen Selbstbewußtseins. Der Instinkt, der ihn treibt, und die weitren Bestimmungen dieses instinktmäßigen Wesens sind ihm ebenso wieder eine Erscheinung neben anderm, und aus der hohen Sphäre seines Philosophierens sinkt er in die allgemeinste zurück, vorzüglich, da das Bestehn, als Fürsichsein überhaupt, ihm die Form alles Bestehns überhaupt ist.

Das wesentliche Bewußtsein des Philosophen trennt sich von seinem eignen erscheinenden Wissen, aber dies erscheinende Wissen selbst in seinen Selbstgesprächen gleichsam über sein eigentliches innres Treiben, über den Gedanken, den es denkt, ist bedingt, bedingt durch das Prinzip, was das Wesen seines Bewußtseins ist.

Die philosophische Geschichtschreibung hat es nicht sowohl damit zu tun, die Persönlichkeit, sei [es] auch die geistige des Philosophen, gleichsam als den Fokus und die Gestalt seines Systems zu fassen, noch weniger in psychologisches Kleinkramen und Klugsein sich zu ergehn; sondern sie hat in jedem Systeme die Bestimmungen selbst, die durchgehenden wirklichen Kristallisationen von den Beweisen, den Rechtfertigungen in Gesprächen, der Darstellung der Philosophen, soweit diese sich selbst kennen, zu trennen; den stumm fortwirkenden Maulwurf des wirklichen philosophischen Wissens von dem gesprächigen, exoterischen, sich mannigfach gebärdenden phänomenologischen Bewußtsein des Subjekts, das das Gefäß und die Energie jener Entwicklungen ist. In der Trennung dieses Bewußtseins ist eben seine Einheit als wechselseitige Lüge nachgewiesen[1]. Dies *kritische Moment* bei der Darstellung einer historischen Philosophie ist ein durchaus notwendiges, um die wissenschaftliche Darstellung eines Systems mit seiner

---

[1] *Die beiden letzten Worte nicht eindeutig zu entziffern*

historischen Existenz zu vermitteln, eine Vermittlung, die nicht zu [um]-gehn ist, eben weil die Existenz eine historische ist, zugleich aber als eine philosophische behauptet, also ihrem Wesen nach entwickelt werden muß. Am wenigsten darf bei einer Philosophie auf Autorität und guten Glauben angenommen werden, daß sie eine Philosophie sei, sei auch die Autorität ein Volk und der Glaube der von Jahrhunderten. Der Beweis kann aber nur durch Exposition ihres Wesens geliefert werden. In beidem[1] trennt ja jeder, der Geschichte der Philosophie schreibt, Wesentliches und Unwesentliches, Darstellung und Inhalt, er dürfte sonst nur abschreiben, kaum übersetzen, noch weniger dürfte er selbst mitsprechen oder ausstreichen etc. Er wäre bloßer Kopist einer Kopie.

Es ist also vielmehr zu fragen, wie kommt der Begriff einer Person, eines Weisen, Gottes und die spezifischen Bestimmungen dieser Begriffe in das System herein, wie entwickeln sie sich aus ihm?[2]

Cicero. De finibus bonorum et malorum

lib. I

C.VI [, 17]. „Principio [...] in physicis, quibus maxime gloriatur (sc. Epicurus), primum totus est alienus.... Ille (sc. Democritus) atomos ... corpora individua, propter soliditatem censet in infinito inani, in quo nihil nec summum, nec infimum, nec medium, nec ultimum, nec extremum sit, ita ferri, ut concursionibus inter se cohaerescant: ex quo efficiantur ea, quae sint, quaeque cernantur, omnia: eumque motum atomorum nullo a principio, sed ex aeterno tempore intelligi convenire. [18] .... censet (Epicurus) ... eadem illa individua, et solida corpora ferri suo deorsum pondere ad lineam: hunc naturalem esse omnium corporum motum: [19] deinde ibidem homo acutus, cum illud occurreret; si omnia deorsum e regione ferrentur, et, ut dixi, ad lineam, nunquam fore, ut atomus altera alteram posset attingere: itaque attulit rem commentitiam: declinare dixit atomum perpaullum: quo nihil posset fieri minus: ita effici complexiones, et copulationes, et adhaesitationes atomorum inter se: ex quo efficeretur mundus, omnesque partes mundi, quaeque in eo essent ... et ipsa declinatio, ad libidinem fingitur (ait enim declinare atomum *sine causa:* quo nihil turpius physico, quam fieri sine causa quidquam dicere) .... [20] sol Democrito magnus videtur,

[1] Die beiden letzten Worte nicht eindeutig zu entziffern – [2] in der Handschrift folgt nach dieser Frage ein Trennungsstrich

historischen Existenz zu vermitteln, eine Vermittlung, die nicht zu [um]-gehn ist, eben weil die Existenz eine historische ist, zugleich aber als eine philosophische behauptet, also ihrem Wesen nach entwickelt werden muß. Am wenigsten darf bei einer Philosophie auf Autorität und guten Glauben angenommen werden, daß sie eine Philosophie sei, sei auch die Autorität ein Volk und der Glaube der von Jahrhunderten. Der Beweis kann aber nur durch Exposition ihres Wesens geliefert werden. In beidem[1] trennt ja jeder, der Geschichte der Philosophie schreibt, Wesentliches und Unwesentliches, Darstellung und Inhalt, er dürfte sonst nur abschreiben, kaum übersetzen, noch weniger dürfte er selbst mitsprechen oder ausstreichen etc. Er wäre bloßer Kopist einer Kopie.

Es ist also vielmehr zu fragen, wie kommt der Begriff einer Person, eines Weisen, Gottes und die spezifischen Bestimmungen dieser Begriffe in das System herein, wie entwickeln sie sich aus ihm?[2]

Cicero. Vom höchsten Gut und Übel

Buch I

Kap. VI. „Zuerst [...] in der Physik, in der er (d. h. Epikur) am meisten prahlt, ist er ein vollkommener Fremdling. ... Jener (d.h. Demokrit) meint, daß die ... Atome, die wegen ihrer Dichte unteilbaren Körper, in dem unendlich Leeren, in dem es nichts, weder Höhe noch Tiefe noch Mitte, weder Anfang noch Ende gibt, sich so bewegen, daß sie durch Zusammenstoßen miteinander Verbindungen eingehen, woraus all das entsteht, was ist und was wahrgenommen wird, und diese Bewegung der Atome müsse nicht als von einem Anfang an, sondern als von Ewigkeit her bestehend angesehen werden. .... Er (Epikur) behauptet ..., jene unteilbaren und dichten Körper würden durch ihr Gewicht abwärts getrieben in gerader Linie: diese Bewegung sei die natürliche aller Körper. Dann aber fiel es dem scharfsinnigen Manne auf, daß, wenn alle von oben nach unten getrieben würden und, wie gesagt, in gerader Linie, nie ein Atom das andere treffen könne. Der Mann nahm daher zu einer Lüge seine Zuflucht. Er sagte, das Atom weiche ein ganz wenig aus, was aber durchaus unmöglich ist. Daher entständen Komplexionen, Kopulationen und Adhäsionen der Atome unter sich, und aus diesen die Welt und alle Teile der Welt und was in ihr ist ... auch die Deklination selbst ist eine willkürliche Erfindung (er sagt nämlich, daß das Atom *ohne Ursache* dekliniere, und etwas Schmählicheres könne einem Physiker nicht passieren, als zu behaupten, daß etwas ohne Ursache geschehe) .... Die Sonne scheint dem Demokrit groß,

---

[1] Die beiden letzten Worte nicht eindeutig zu entziffern – [2] in der Handschrift folgt nach dieser Frage ein Trennungsstrich

quippe homini erudito, in geometriaque perfecto: huic *bipedalis fortasse:* tantum enim esse censet, quantus videtur, vel paullo aut majorem aut minorem. [21] Ita quae mutat, ea corrumpit: quae sequitur, sunt tota Democriti: atomi, inane, *imagines, quae idola nominant,* quorum incursione non solum videamus, sed etiam cogitemus: *infinitio ipsa, quam ἀπειρίαν* vocant, tota ab illo est: tum innumerabiles mundi, qui et oriantur et intereant quotidie" etc.

C. VII [, 22]. „Jam in altera philosophiae parte .... quae λογική dicitur iste vester plane ... inermis ac nudus est: tollit definitiones: nihil de dividendo, ac partiendo docet: non, quomodo efficiatur concludaturque ratio, tradit: non, qua via captiosa solvantur, ambigua distinguantur, ostendit: judicia rerum in sensibus ponit: quibus si semel aliquid falsi pro vero probatum sit, sublatum esse omne judicium veri et falsi putat. [...] [23] Confirmat illud vel maxime, quod ipsa natura, ut ait ille, asciscat, et reprobet, i. e. voluptatem et dolorem: ad haec, et quae fugiamus, et quae sequamur, refert omnia [...]."

C. IX [, 29]. „[...] hoc Epicurus in voluptate ponit, quod summum bonum esse vult, summumque malum, dolorem, idque instituit docere sic: [30] Omne animal, simulatque natum sit, voluptatem appetere, eaque gaudere, ut summo bono: dolorem aspernari, ut summum malum, et, quantum possit, a se repellere: idque facere nondum depravatum, ipsa natura incorrupte atque integre judicante: itaque negat opus esse ratione, neque disputatione, quamobrem voluptas expetenda, fugiendus dolor sit ..... necesse est, quid aut ad naturam, aut contra sit, a natura ipsa judicari........"

C. XI [, 37]. „...sic in omni re doloris amotio successionem efficit voluptatis. [38] Itaque non placuit Epicuro, medium esse quiduam inter dolorem et voluptatem."

C. XII [, 40]. „inesse enim necesse est in eo, qui ita sit affectus, et firmitatem animi, nec mortem, nec dolorem timentis, quod mors sensu careat: dolor in longinquitate, levis: in gravitate, brevis soleat [esse]: ut ejus magnitudinem celeritas, diuturnitatem allevatio consoletur. [41] Ad ea cum accedit, ut neque divinum numen horreat, nec praeteritas voluptates effluere patiatur, earumque assidua recordatione laetetur: quid est, quod huc possit, quod melius sit, accedere? .... [42] ..... quoniam autem id est vel summum bonum, vel ultimum, vel extremum, quod Graeci τέλος nominant, *quod ipsum nullam ad aliam rem, ad id autem res referuntur omnes: fatendum est, summum esse bonum jucunde vivere.*"

C. XIII [, 45]. „....quae est enim aut utilior, aut ad bene vivendum aptior partitio, quam illa, qua est usus Epicurus? qui unum genus posuit earum cupiditatum, quae essent et naturales et necessariae: alterum, quae naturales essent, nec tamen necessariae: tertium,

weil er ein wissenschaftlicher und in der Geometrie vollendeter Mann ist; diesem [d.h. dem Epikur] *etwa von zwei Fuß Größe*, denn er urteilt, sie sei so groß, als sie scheint, oder entweder etwas größer oder etwas kleiner. So verdirbt er das, was er verändert, und das, welchem er folgt, gehört ganz dem Demokrit: die Atome, das Leere, *die Bilder, die sie idola nennen*, durch deren Eindringen wir nicht nur sehen, sondern auch denken: *die Unendlichkeit selbst, die sie ἀπειρία*[1] nennen, alles ist von ihm: ebenso auch die unzähligen Welten, die täglich entstehen und vergehen" etc.

Kap. VII. „Auch im zweiten Teil der Philosophie .... den man λογικὴ[2] nennt, ist dieser euer Meister... völlig wehr- und hilflos: er hebt die Definitionen auf, lehrt nichts über Einteilung und Gliederung: sagt nicht, wie ein Beweis schlüssig erbracht wird: zeigt nicht, auf welchem Wege man Trugschlüsse entwirrt und Zweideutigkeiten beseitigt: die Urteile über die Dinge weist er den Sinnen zu und glaubt, daß, wenn ihnen einmal irgend etwas Falsches als wahr erschienen sei, jede Entscheidung über wahr und falsch aufgehoben sei. [...] Er betont ganz besonders das, was, wie er sagt, die Natur selbst gutheißt und verwirft, das ist die Lust und den Schmerz: hierauf bezieht er alles, sowohl was wir vermeiden, als auch was wir erstreben sollen [...]."

Kap. IX. „[...] dies sieht Epikur in der Lust: das sei, so will er, das höchste Gut, und das schlimmste Übel sei der Schmerz, und er bemüht sich, das so zu beweisen: Jedes Lebewesen strebe von Geburt an nach Lust und freue sich über sie als höchstes Gut; es verabscheue den Schmerz als schlimmstes Übel und suche ihn, soweit als möglich, von sich fernzuhalten; und das tue es noch unverdorben, wo die Natur selbst noch rein und unverfälscht urteilt; daher leugnet er, daß ein Grund dafür oder eine Erörterung darüber nötig sei, weshalb die Lust zu erstreben, der Schmerz zu meiden sei. .... so ist es notwendig, daß darüber, was der Natur entspreche oder was gegen sie sei, die Natur selbst bestimme........"

Kap. XI. „... so bewirkt in jeder Sache die Entfernung des Schmerzes die Nachfolge der Lust. Daher war Epikur nicht der Meinung, daß es ein Mittelding zwischen Schmerz und Lust gäbe."

Kap. XII. „Denn wer in einem solchen Zustand ist, muß notwendigerweise eine Charakterstärke haben, die weder den Tod noch den Schmerz fürchtet, weil der Tod empfindungslos ist und der Schmerz auf die Dauer leicht, bei großer Heftigkeit aber kurz [zu sein] pflegt, so daß über seine Stärke sein schnelles Vorübergehen, über seine lange Dauer sein Leichterwerden hinwegtröstet. Wenn dazu noch kommt, daß er weder das Walten der Gottheit fürchtet, noch vergangene Lust aus seinem Gedächtnis entschwinden läßt und sich an der ständigen Erinnerung an sie freut, was kann hierzu noch Besseres hinzukommen? .... Da aber das das höchste, äußerste und letzte Gut ist, was die Griechen τέλος[3] nennen, *weil es selbst auf nichts anderes, auf es aber alles zurückgeht, muß man gestehen, daß es das höchste Gut sei, angenehm zu leben.*"

Kap. XIII. „.... Denn welche Einteilung ist brauchbarer oder für ein gutes Leben geeigneter als die, welche Epikur benutzt hat? Er stellte eine Gruppe von Begierden auf, die natürlich und notwendig wären, eine zweite, die natürlich, aber nicht not-

[1] *(apeiria)* – [2] (logikē) Logik – [3] *(telos) Endziel*

quae nec naturales, nec necessariae: quarum ea ratio est, ut necessariae nec opera multa, nec impensa expleantur: nec naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabileis, et terminatas habet: inanium autem cupiditatum nec modus ullus, nec finis inveniri potest."

C. XVIII [, 57]. „clamat Epicurus, is, quem vos nimis voluptatibus esse deditum dicitis: non posse jucunde vivi nisi sapienter, honeste, justeque vivatur: nec sapienter, honeste, juste, nisi jucunde. .... [58] (quo minus) animus a se ipse dissidens, secumque discordans, gustare partem ullam liquidae voluptatis et liberae potest [...]."

C. XIX [, 62]. „[...] sic enim ab Epicuro sapiens semper beatus inducitur: finitas habet cupiditates; negligit mortem; de diis immortalibus sine ullo metu vera sentit; non dubitat, si ita melius sit, migrare de vita: his rebus instructus semper est in voluptate: neque enim tempus est ullum, quo non plus habeat voluptatum, quam dolorum: nam et praeterita grate meminit, et *praesentibus ita potitur, ut animadvertat, quanta sint ea, quamque jucunda:* neque pendet ex futuris, sed exspectat illa, fruitur praesentibus: ... cum stultorum vitam cum sua comparat, magna adficitur voluptate: dolores autem, si qui incurrunt, numquam vim tantam habent, ut non plus habeat sapiens, quod gaudeat, quam quod angatur. [63] Optime vero Epicurus, quod exiguam dicit fortunam intervenire sapienti: maximasque ab eo, et gravissimas res consilio ipsius, et ratione administrari[1]: neque majorem voluptatem ex infinito tempore aetatis percipi posse, quam ex hoc percipiatur, quod videamus esse finitum. In dialectica autem vestra nullam vim existimavit esse nec ad melius vivendum, nec ad commodius disserendum. In physicis plurimum posuit. ...omnium autem rerum natura cognita; levamur superstitione, liberamur mortis metu, non conturbamur ignoratione rerum, e qua ipsa horribiles exsistunt saepe formidines: denique etiam morati melius erimus, cum didicerimus, quae natura desideret ...."

|: Indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsre Abhängigkeit von derselben auf. Sie ist kein Schrecken unsres Bewußtseins mehr, und grade Epikur macht die Form des Bewußtseins in ihrer Unmittelbarkeit, das Fürsichsein zur Form der Natur. Nur indem die Natur ganz frei gelassen wird von der bewußten Vernunft, als Vernunft in ihr selber betrachtet wird, ist sie ganz Eigentum der Vernunft. Jede Beziehung zu ihr als solche ist zugleich ein Entfremdetsein derselben. :|

[64] „Nisi autem rerum natura perspecta erit, nullo modo poterimus sensuum judicia defendere. Quidquid porro animo cernimus, id omne oritur a sensibus: qui si

[1] In der Handschrift: administratur

wendig, eine dritte, die weder natürlich noch notwendig wären; deren Verhältnis sieht so aus, daß die notwendigen ohne viel Arbeit und Aufwand befriedigt werden und die natürlichen auch nicht viel erfordern, deswegen weil die Natur selbst dafür gesorgt hat, daß die Reichtümer, mit denen sie zufrieden ist, sowohl leicht zu besorgen als auch begrenzt sind, wohingegen sich für die eitlen Begierden weder Maß noch Ziel finden läßt."

Kap. XVIII. „Epikur, der, von dem ihr sagt, er sei allzusehr der Lust ergeben, erklärt nachdrücklich: man könne nicht angenehm leben, wenn man nicht vernünftig, ehrenhaft und rechtlich lebe, und man könne nicht vernünftig, ehrenhaft und rechtlich leben, wenn man nicht angenehm lebe. .... (um so weniger) kann die mit sich selbst uneinige und zerstrittene Seele irgend etwas von der reinen und freien Lust genießen [...]."

Kap. XIX. „[...] denn so wird von Epikur der immer glückliche Weise eingeführt: Er hat seine Begierden gezügelt; er ist gleichgültig gegen den Tod; über die unsterblichen Götter ist er ohne jede Furcht der richtigen Meinung; er zögert nicht, wenn es so besser ist, aus dem Leben zu gehen. Mit diesen Eigenschaften ausgestattet, befindet er sich immer im Zustand der Lust. Denn es gibt keine Zeit, wo er nicht mehr Lust empfindet als Schmerz. Denn er erinnert sich dankbar an die Vergangenheit und *wird auch mit der Gegenwart so gut fertig, daß er sieht, wie groß und angenehm sie ist;* und er ist nicht von der Zukunft abhängig, sondern erwartet sie und genießt die Gegenwart; ... wenn er das Leben der Törichten mit seinem vergleicht, überkommt ihn große Lust; Schmerzen aber haben, wenn sie einmal kommen, niemals eine solche Gewalt, daß der Weise nicht mehr hat, was ihn freut als was ihn beunruhigt. Sehr gut aber sagt Epikur, daß das Schicksal auf den Weisen nur wenig einwirke und daß von ihm die größten und schwerwiegendsten Dinge durch seine Einsicht und Vernunft geregelt werden und daß sich aus einer unbegrenzten Lebenszeit nicht mehr Lust ziehen lasse als aus diesem Leben, was, wie wir sehen, begrenzt ist. In eurer Dialektik aber, meinte er, stecke keine Kraft, weder für ein besseres Leben noch um die Erörterung bequemer zu machen. Auf die Physik gab er sehr viel. ... Wenn wir aber das Wesen aller Dinge erkannt haben, kommen wir vom Aberglauben los, werden von der Furcht vor dem Tode befreit und hören auf, durch die Unkenntnis des Sachverhalts beunruhigt zu werden, aus der oft entsetzliche Schreckgespenster entstehen. Endlich werden wir auch sittlich besser werden, wenn wir gelernt haben, was die Natur verlangt...."

|: Indem wir die Natur als vernünftig erkennen, hört unsere Abhängigkeit von derselben auf. Sie ist kein Schrecken unsres Bewußtseins mehr, und grade Epikur macht die Form des Bewußtseins, in ihrer Unmittelbarkeit, das Fürsichsein zur Form der Natur. Nur indem die Natur ganz frei gelassen wird von der bewußten Vernunft, als Vernunft in ihr selber betrachtet wird, ist sie ganz Eigentum der Vernunft. Jede Beziehung zu ihr als solche ist zugleich ein Entfremdetsein derselben. :|

„Wenn wir aber nicht die Natur der Dinge erkannt haben, werden wir in keiner Hinsicht die Urteile der Sinne verteidigen können. Außerdem kommt alles, was wir mit

omnes veri erunt, ut Epicuri ratio docet: tum denique poterit aliquid cognosci et percipi: quos qui tollunt, et nihil posse percipi dicunt, ii, remotis sensibus, ne id ipsum quidem expedire possunt, quod disserunt [...]. Sic e physicis et fortitudo sumitur contra mortis timorem et constantia contra metum religionis [...]."

C.XX [, 65]. „[...] Epicurus ... ita dicit: Omnium rerum, quas ad beate vivendum sapientia comparaverit, nihil esse majus amicitia, nihil uberius, nihil jucundius .... [68] praeclare enim Epicurus his paene verbis: Eadem, inquit, scientia confirmavit animum, ne quod aut sempiternum, aut diuturnum timeret malum: quae perspexit, in hoc ipso vitae spatio, amicitiae praesidium esse firmissimum."

C. XXI [, 71]. „[...] si omnia dixi hausta e fonte naturae, si tota oratio nostra omnem sibi fidem sensibus confirmat, id est, incorruptis, atque integris testibus ......

[72] Non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti, qui, quae pueros non didicisse turpe est, ea putent usque ad senectutem esse discenda."

lib. II

C. II [, 4]. (l.c.) „[...] negat enim definiri rem placere [...]."

C. VII [, 21]. (eine Stelle aus den κύριαι δόξαι des Epikur[30]) „si ea, quae luxuriosis efficientia voluptatum, liberarent eos deorum, et mortis, et doloris metu, docerentque, qui essent fines cupiditatum: nihil haereremus: cum undique complerentur voluptatibus, nec haberent ulla ex parte aliquid aut dolens, aut aegrum, i.e. autem malum."

C. XXVI [, 82]. „[...] e quibus unum mihi videbar ab ipso Epicuro dictum cognoscere: amicitiam a voluptate non posse divelli, ob eamque rem colendam esse, quod sine ea tuto, et sine metu vivi non posset, nec jucunde quidem posset."

C. XXXI [, 100]. „[...] scripsit enim (sc. Epicurus) [...]: mortem nihil ad nos pertinere: quod enim dissolutum sit, id esse sine sensu: quod autem sine sensu sit, id nihil omnino ad nos pertinere [...]."

lib. III

C. I [, 3]. „ipse [...] dicit Epic[urus], ne argumentandum quidem esse de voluptate [...]."

dem Geist wahrnehmen, von den Sinnen. Wenn diese sämtlich zuverlässig sind, wie Epikurs Theorie lehrt: dann erst kann etwas erkannt und begriffen werden. Diejenigen, welche diese ausschalten und sagen, daß man nichts begreifen könne, die können, nachdem sie die Sinne beiseite geschoben haben, nicht einmal das darlegen, was sie behaupten [...]. So gewinnt man aus der Physik sowohl Mut gegenüber der Furcht vor dem Tode wie Standhaftigkeit gegenüber der Furcht vor der Religion [...]."

Kap. XX. „[...] Epikur sagt...: ‚von allen Dingen, welche die Weisheit vorbereitet habe, damit man glücklich leben könne, sei nichts großartiger, nichts fruchtbarer, nichts angenehmer als die Freundschaft' .... Glänzend sagt das Epikur etwa mit diesen Worten: ‚Dasselbe Wissen, welches die Seele bestärkt hat, daß sie kein Übel als ewig und dauernd zu fürchten hätte, hat auch erkannt, daß in dieser Lebensspanne der Schutz der Freundschaft der stärkste Schutz sei.'"

Kap. XXI. „[...] wenn alles, was ich gesagt habe, aus der Quelle der Natur geschöpft ist, wenn unsere ganze Rede ihre gesamte Glaubwürdigkeit durch die Sinne, das heißt durch unbestechliche und integre Zeugen erhält ......

Aber nicht Epikur war ohne Erudition, sondern diejenigen [sind] ungelehrt, die glauben, was dem Knaben Schande macht, nicht zu wissen, sei noch vom Greise herzusagen."

Buch II

Kap. II. (a.a. O.) „[...] denn er sagt, er sei nicht dafür, eine Sache zu definieren [...]."

Kap. VII. (eine Stelle aus den κύριαι δόξαι[1] des Epikur[30]) „Wenn das, was den Wollüstigen Lust bereitet, sie von der Furcht vor den Göttern, dem Tode und dem Schmerz befreien und sie lehren würde, wo die Begierden ihre Grenzen haben, wären wir nicht in Verlegenheit: da sie von allen Seiten von Lust erfüllt würden und von keiner Seite her Schmerz oder Kummer hätten, d. h. aber einem Übel ausgesetzt wären."

Kap. XXVI. „[...] darin glaubte ich einen Ausspruch von Epikur selbst zu erkennen: die Freundschaft könnte von der Lust nicht getrennt und müßte deshalb gepflegt werden, weil man ohne sie sicher und ohne Angst nicht leben könnte und darum auch nicht angenehm."

Kap. XXXI. „[...] denn er (d. h. Epikur) schrieb [...]: ‚der Tod gehe uns nichts an: denn was aufgelöst sei, das sei ohne Empfindung: was aber ohne Empfindung sei, das gehe uns überhaupt nichts an' [...]."

Buch III

Kap. I. „Epikur sagt selbst [...]: ‚es bedürfe nicht einmal einer Beweisführung über die Lust [...].'"

---

[1] (kyriai doxai) Hauptlehren

Differenz
der demokritischen und epikureischen
Naturphilosophie

nebst einem Anhange[31]

von

Karl Heinrich Marx

Doktor der Philosophie

Geschrieben 1840 bis März 1841.

Nach einer von Marx durchgesehenen Abschrift.
Alle wichtigeren Korrekturen und Ergänzungen von Marx
sind in Fußnoten ausgewiesen.

Die Anmerkungen zur Dissertation werden sowohl im Originaltext als auch – soweit es sich um fremdsprachige Zitate, Buchtitel etc. handelt – in deutscher Übersetzung wiedergegeben. In der Übersetzung sind die im Originaltext abgekürzten Namen, Buchtitel etc. ohne Kennzeichnung ausgeschrieben.

Seinem teuern väterlichen Freunde,

dem Geheimen Regierungsrate

Herrn

LUDWIG VON WESTPHALEN

zu Trier

widmet diese Zeilen als ein Zeichen kindlicher Liebe

der Verfasser

Sie verzeihen, mein teurer väterlicher Freund, wenn ich Ihren mir so lieben Namen einer unbedeutenden Broschüre vorsetze. Ich bin zu ungeduldig, eine andere Gelegenheit abzuwarten, um Ihnen einen kleinen Beweis meiner Liebe zu geben.

Möchten alle, die an der Idee zweifeln, so glücklich sein als ich, einen jugendstarken Greis zu bewundern, der jeden Fortschritt der Zeit mit dem Enthusiasmus und der Besonnenheit der Wahrheit begrüßt und mit jenem überzeugungstiefen, sonnenhellen Idealismus, der allein das wahre Wort kennt, vor dem alle Geister der Welt erscheinen, nie vor den Schlagschatten der retrograden Gespenster, vor dem oft finstern Wolkenhimmel der Zeit zurückbebte, sondern mit göttlicher Energie und männlich-sicherm Blick stets durch alle Verpuppungen hindurch das Empyreum schaute, das im Herzen der Welt brennt. Sie, mein väterlicher Freund, waren mir stets ein lebendiges argumentum ad oculos[1], daß der Idealismus keine Einbildung, sondern eine Wahrheit ist.

Körperliches Wohlsein brauche ich für Sie nicht zu erflehen. Der Geist ist der große zauberkundige Arzt, dem Sie sich anvertraut haben.[2]

---

[1] sichtbarer Beweis – [2] ursprünglich lautete dieser Absatz: Ich hoffe, diesem Liebesboten, den ich Ihnen sende, auf dem Fuße nachzufolgen und an Ihrer Seite unsre wunderbar pittoresken Berge und Wälder wieder zu durchirren. Körperliches Wohlsein brauche ich für Sie nicht zu erflehen. Der Geist und die Natur sind die großen zauberkundigen Ärzte, denen Sie sich anvertraut haben. – Am linken Rand dieser Seite stehen die Worte: Nebenstehende Widmung ist mit größerer Schrift zu drucken.

Vorrede[32]

Die Form dieser Abhandlung würde einesteils streng wissenschaftlicher, andrerseits in manchen Ausführungen minder pedantisch gehalten sein, wäre nicht ihre primitive Bestimmung die einer Doktordissertation gewesen. Sie dennoch in dieser Gestalt dem Druck zu übergeben, bin ich durch äußere Gründe bestimmt. Außerdem glaube ich in ihr ein bis jetzt ungelöstes Problem aus der Geschichte der griechischen Philosophie gelöst zu haben.

Sachverständige wissen, daß für den Gegenstand dieser Abhandlung keine irgendwie brauchbaren Vorarbeiten existieren. Was Cicero und Plutarch geschwatzt haben, ist bis auf die heutige Stunde nachgeschwatzt worden. Gassendi, der den Epikur aus dem Interdikt befreite, mit dem die Kirchenväter und das ganze Mittelalter, die Zeit der realisierten Unvernunft, ihn belegt hatten, bietet in seinen Darstellungen[33] nur ein interessantes Moment dar. Er sucht sein katholisches Gewissen mit seinem heidnischen Wissen und den Epikur mit der Kirche zu akkommodieren, was freilich verlorene Mühe war. Es ist, als wollte man der griechischen Lais einen christlichen Nonnenkittel um den heiter blühenden Leib werfen. Gassendi lernt vielmehr aus dem Epikur Philosophie, als daß er uns über Epikurs Philosophie belehren könnte.

Man betrachte diese Abhandlung nur als Vorläufer einer größern Schrift, in der ich ausführlich den Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie in ihrem Zusammenhang mit der ganzen griechischen Spekulation darstellen werde.[34] Die Mängel dieser Abhandlung in Form u. dgl. werden dort wegfallen.

Hegel hat zwar das Allgemeine der genannten Systeme im ganzen richtig bestimmt; allein bei dem bewunderungswürdig großen und kühnen Plan seiner Geschichte der Philosophie, von der überhaupt erst die Geschichte der Philosophie datiert werden kann, war es teils unmöglich, in das einzelne

einzugehen, teils hinderte den riesenhaften Denker seine Ansicht von dem, was er par excellence spekulativ nannte, in diesen Systemen die hohe Bedeutung zu erkennen, die sie für die Geschichte der griechischen Philosophie und den griechischen Geist überhaupt haben. Diese Systeme sind der Schlüssel zur wahren Geschichte der griechischen Philosophie. Über ihren Zusammenhang mit dem griechischen Leben findet sich eine tiefere Andeutung in der Schrift meines Freundes *Köppen* „Friedrich der Große und seine Widersacher".[35]

Wenn als Anhang eine Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie hinzugefügt ist: so geschah dies, weil diese Polemik nichts einzelnes ist, sondern Repräsentant einer espèce[1], indem sie das Verhältnis des theologisierenden Verstandes zur Philosophie sehr treffend an sich darstellt.

In der[2] Kritik bleibt unter anderm auch das unberührt, wie falsch Plutarchs Standpunkt überhaupt ist, wenn er die Philosophie vor das Forum der Religion zieht. Darüber genüge, statt alles Räsonnements, eine Stelle aus David Hume:

> „Es ist gewiß eine Art Beschimpfung für die Philosophie, wenn man sie, deren *souveränes Ansehen* allenthalben anerkannt werden sollte, zwingt, bei jeder Gelegenheit sich wegen ihrer Folgen zu verteidigen und sich bei jeder Kunst und Wissenschaft, die an ihr Anstoß nimmt, zu rechtfertigen. *Es fällt einem dabei ein König ein, der des Hochverrats gegen seine eigenen Untertanen beschuldigt wird.*"[3] [36]

Die Philosophie, solange noch ein Blutstropfen in ihrem weltbezwingenden, absolut freien Herzen pulsiert, wird stets den Gegnern mit Epikur zurufen:

> 'Ασεβὴς δὲ, οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας θεοῖς προςάπτων.[4] [37]

Die Philosophie verheimlicht es nicht. Das Bekenntnis des Prometheus:

> ἁπλῷ λόγῳ, τοὺς πάντας ἐχθαίρω θεοὺς[5]

ist ihr eigenes Bekenntnis, ihr eigener Spruch gegen alle himmlischen und irdischen Götter, die das menschliche Selbstbewußtsein nicht als die oberste Gottheit anerkennen. Es soll keiner neben ihm sein.

---

[1] Art, Anschauungsweise – [2] von Marx korrigiert aus: dieser – [3] alle Hervorhebungen von Marx – [4] Gottlos aber ist nicht der, welcher mit den Göttern der Menge aufräumt, sondern der, welcher die Vorstellungen der Menge den Göttern andichtet. – [5] Mit einem Wort, ganz hass' ich all' und jeden Gott

Den tristen Märzhasen aber, die über die anscheinend verschlechterte bürgerliche Stellung der Philosophie frohlocken, entgegnet sie wieder, was Prometheus dem Götterbedienten Hermes:

τῆς σῆς λατρείας τὴν ἐμὴν δυςπραξίαν,
σαφῶς ἐπίστασ', οὐκ ἂν ἀλλάξαιμ' ἐγώ.
κρεῖσσον γὰρ οἶμαι τῇδε λατρεύειν πέτρᾳ
ἢ πατρὶ φῦναι Ζηνὶ πιστὸν ἄγγελον.[1] [38]

Prometheus ist der vornehmste Heilige und Märtyrer im philosophischen Kalender.

Berlin, im März 1841

[1] Mit deinem Frondienst möcht' ich dies mein Jammerlos/Vertauschen nimmer, hör es deutlich, nimmermehr!/Ja schöner ist es, da dem Fels fronhaft zu sein,/Denn Vater Zeus zu dienen als ein Bote treu.

Inhalt

[1] (atomoi archai) unteilbare Anfänge, Grundstoffe, Prinzipien – [2] (atoma stoicheia) unteilbare Elemente

Anhang:

Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie

Vorbemerkung

I. Das Verhältnis des Menschen zu Gott.
   1. Die Furcht und das jenseitige Wesen.
   2. Der Kultus und das Individuum.
   3. Die Vorsehung und der degradierte Gott.

II. Die individuelle Unsterblichkeit.
   1. Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels.
   2. Die Sehnsucht der Vielen.
   3. Der Hochmut der Auserwählten.

ERSTER TEIL

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen

I. Gegenstand der Abhandlung

Der griechischen Philosophie scheint zu begegnen, was einer guten Tragödie nicht begegnen darf, nämlich ein matter Schluß[1]. Mit[2] Aristoteles, dem mazedonischen Alexander der griechischen Philosophie, scheint die objektive Geschichte der Philosophie in Griechenland aufzuhören und selbst den männlich-starken Stoikern nicht zu gelingen[3], was den Spartanern in ihren Tempeln gelang, die Athene[4] an den Herakles festzuketten, so daß sie nicht davonfliehen konnte.

Epikureer, Stoiker, Skeptiker werden als ein fast ungehöriger Nachtrag betrachtet, der in keinem Verhältnis stehe zu seinen gewaltigen Prämissen[5]. Die epikureische Philosophie sei ein synkretistisches Aggregat aus demokritischer Physik und kyrenaischer Moral, der Stoizismus eine Verbindung heraklitischer Naturspekulation, kynisch-sittlicher Weltanschauung, etwa auch aristotelischer Logik, endlich der Skeptizismus das notwendige Übel, das diesen Dogmatismen entgegengetreten. Man verbindet diese Philosophien so unbewußt mit der alexandrinischen, indem man sie zu einem nur einseitigern und tendenziösern Eklektizismus macht. Die alexandrinische Philosophie endlich wird als gänzliche Schwärmerei und Zerrüttung betrachtet, – eine Verwirrung, in der höchstens die Universalität der Intention anzuerkennen sei.

Nun ist es zwar eine sehr triviale Wahrheit[6] Entstehen, Blühen und Vergehen sind der eherne Kreis, in den jedes Menschliche gebannt ist, den es durchlaufen muß. So hätte es nichts Auffallendes, wenn die griechische

---

[1] Nach „Schluß" von Marx gestrichen: ein inkohärentes Finale – [2] von Marx korrigiert aus: Nach – [3] der Satzteil „scheint die objektive Geschichte der Philosophie in Griechenland aufzuhören und selbst den männlich-starken Stoikern nicht zu gelingen" lautete ursprünglich: scheinen der Eule der Minerva die Fittiche zu sinken, und selbst den männlich-starken Stoikern scheint nicht gelungen zu sein – [4] von Marx korrigiert aus: Minerva – [5] von Marx korrigiert aus: Antezedentien – [6] „eine sehr triviale Wahrheit" von Marx korrigiert aus: nicht abzulehnen

Philosophie, nachdem sie in Aristoteles die höchste Blüte erreicht, dann verwelkt wäre. Allein der Tod der Helden gleicht dem Untergang der Sonne, nicht dem Zerplatzen eines Frosches, der sich aufgeblasen hat.

Und dann: Entstehen, Blühen und Vergehen sind ganz allgemeine, ganz vage Vorstellungen, in die zwar alles einrangiert werden kann, mit denen aber nichts zu begreifen ist. Der Untergang selbst ist im Lebendigen präformiert; seine Gestalt wäre daher ebenso in spezifischer Eigentümlichkeit zu fassen wie die Gestalt des Lebens.

Endlich, wenn wir auf die Historie einen Blick werfen, sind Epikureismus, Stoizismus, Skeptizismus partikulare Erscheinungen? Sind sie nicht die Urtypen des römischen Geistes? Die Gestalt, in der Griechenland nach Rom wandert? Sind sie nicht so charaktervollen, intensiven und ewigen Wesens, daß die moderne Welt selbst ihnen volles geistiges Bürgerrecht einräumen mußte?

Ich hebe dies nur hervor, um die historische Wichtigkeit dieser Systeme ins Gedächtnis zu rufen; hier aber handelt es sich nicht um ihre allgemeine Bedeutung für die Bildung überhaupt, es handelt sich um ihren Zusammenhang mit der ältern griechischen Philosophie.

Hätte es nicht in Beziehung auf dies Verhältnis wenigstens zur Nachforschung anreizen müssen, die griechische Philosophie mit zwei verschiedenen Gruppen eklektischer Systeme, deren eine der Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie, die andere unter dem Namen der alexandrinischen Spekulation zusammengefaßt ist, enden zu sehen? Ist es ferner nicht ein merkwürdiges Phänomen, daß nach den platonischen und aristotelischen, zur Totalität sich ausdehnenden Philosophien neue Systeme auftreten, die nicht an diese reichen Geistesgestalten sich anlehnen, sondern, weiter rückblickend, zu den einfachsten Schulen – was die Physik angeht, zu den Naturphilosophen, was die Ethik betrifft, zu der sokratischen Schule – sich hinwenden? Worin ist es ferner begründet, daß die Systeme, die auf Aristoteles folgen, gleichsam ihre Fundamente fertig in der Vergangenheit vorfinden? Daß Demokrit mit den Kyrenaikern, Heraklit mit den Kynikern zusammengebracht wird? Ist es Zufall, daß in den Epikureern, Stoikern und Skeptikern alle Momente des Selbstbewußtseins vollständig, nur jedes Moment als eine besondere Existenz, repräsentiert sind? Daß diese Systeme zusammengenommen[1] die vollständige Konstruktion des Selbstbewußtseins bilden? Endlich der Charakter, mit dem die griechische Philosophie mythisch in den sieben Weisen beginnt, der sich, gleichsam als ihr Mittelpunkt, in Sokrates verkörpert, als ihr Demiurg, ich sage, der Charakter des

[1] Nach „zusammengenommen" von Marx gestrichen: gleichsam

Weisen – des σοφός[1] – wird er zufällig in jenen Systemen als die Wirklichkeit der wahren Wissenschaft behauptet?

Es scheint mir, daß, wenn die frühern Systeme für den Inhalt, die nacharistotelischen, und vorzugsweise der Zyklus der epikureischen, stoischen und skeptischen Schulen, für die subjektive Form, den Charakter der griechischen Philosophie bedeutsamer und interessanter sind. Allein eben die subjektive Form, der geistige Träger der philosophischen Systeme, ist bisher fast gänzlich über ihren metaphysischen Bestimmungen vergessen worden.

Ich behalte es einer ausführlichern Betrachtung vor, die epikureische, stoische und skeptische Philosophie in ihrer Gesamtheit und ihrem totalen Verhältnis zur frühern und spätern griechischen Spekulation darzustellen.[34]

Hier genüge es, an einem Beispiel gleichsam und auch nur nach einer Seite hin, nämlich der Beziehung zur frühern Spekulation, dies Verhältnis zu entwickeln.

Als ein solches Beispiel wähle ich das Verhältnis der epikureischen zur demokritischen Naturphilosophie. Ich glaube nicht, daß es der bequemste Anknüpfungspunkt ist. Denn einerseits ist es ein altes eingebürgertes Vorurteil, demokritische und epikureische Physik zu identifizieren, so daß man in den Veränderungen Epikurs nur willkürliche Einfälle sieht; andrerseits bin ich gezwungen, was das Einzelne betrifft, in scheinbare Mikrologien einzugehen. Allein eben weil jenes Vorurteil so alt ist als die Geschichte der Philosophie, weil die Unterschiede so versteckt sind, daß sie gleichsam nur dem Mikroskope sich entdecken: wird es um so wichtiger sein, wenn eine wesentliche, bis ins kleinste durchgehende Differenz der demokritischen und epikureischen Physik trotz ihres Zusammenhanges sich nachweisen läßt. Was sich im kleinen nachweisen läßt, ist noch leichter zu zeigen, wo die Verhältnisse in größern Dimensionen gefaßt werden, während umgekehrt ganz allgemeine Betrachtungen den Zweifel zurücklassen, ob das Resultat im einzelnen sich bestätigen werde.

II. Urteile über das Verhältnis der demokritischen und epikureischen Physik

Wie meine Ansicht sich im allgemeinen zu den frühern verhält, wird in die Augen springen, wenn man die Urteile der Alten über das Verhältnis der demokritischen und epikureischen Physik flüchtig durchmustert.

---

[1] (sophǫs)

Posidonius der Stoiker, *Nikolaus* und *Sotion* werfen dem Epikur vor, er habe die demokritische Lehre von den Atomen und die des Aristipp vom Vergnügen für sein Eigentum ausgegeben.[1]) *Cotta* der Akademiker fragt bei Cicero: „Was wäre wohl in der Physik des Epikur, das nicht dem Demokrit[1] gehörte? Er verändert zwar einiges, das meiste aber spricht er jenem nach."[2]) So sagt *Cicero* selbst: „In der Physik, in der Epikur am meisten prahlt, ist er ein vollkommener Fremdling. Das meiste gehört dem Demokrit; wo er von ihm abweicht, wo er verbessern will, da verdirbt und verschlechtert er."[3]) Obgleich aber von vielen Seiten dem Epikur Schmähungen gegen den Demokrit vorgeworfen werden: so behauptet dagegen Leonteus nach Plutarch, Epikur[2] habe den Demokrit[3] geehrt, weil dieser[4] vor ihm zur wahren Lehre sich bekannt, weil er[5] früher die Prinzipien der Natur entdeckt habe.[4]) In der Schrift De placitis philosophorum[39] wird Epikur ein nach Demokrit Philosophierender genannt.[5]) Plutarch in seinem Kolotes geht weiter. Indem er den Epikur der Reihe nach mit Demokrit, Empedokles, Parmenides, Plato, Sokrates, Stilpo, den Kyrenaikern und Akademikern vergleicht, sucht er das Resultat zu gewinnen, „Epikur habe aus der ganzen griechischen Philosophie sich das Falsche zugeeignet, das Wahre nicht verstanden"[6]), wie auch die[6] Abhandlung De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit[10] von feindseligen Insinuationen ähnlicher Art angefüllt ist.

Diese ungünstige Ansicht der ältern Schriftsteller bleibt dieselbe bei den Kirchenvätern. Ich führe in der Anmerkung nur eine Stelle des Clemens Alexandrinus an[7]), eines Kirchenvaters, der in bezug auf Epikur vorzugsweise Erwähnung verdient, weil er die Warnung des Apostels Paulus vor der Philosophie überhaupt in eine Warnung vor epikureischer Philosophie umdeutet, als welche nicht einmal über Vorsehung u. dgl. phantasiert habe.[8]) Wie geneigt man aber überhaupt war, dem Epikur Plagiate zur Last zu legen, zeigt am auffallendsten *Sextus Empiricus*, der einige ganz ungehörige Stellen aus Homer und Epicharmus zu Hauptquellen epikureischer Philosophie umstempeln will.[9])

Daß die neuern Schriftsteller im ganzen ebenfalls den Epikur, soweit er Naturphilosoph, zu einem bloßen Plagiarius des Demokrit machen, ist bekannt. Ihr Urteil im allgemeinen repräsentiere hier ein Ausspruch von *Leibniz:* „Nous ne savons presque de ce grand homme" (Démocrite), „que ce qu'Epicure en a emprunté, qui n'était pas capable d'en prendre toujours

[1] Von Marx korrigiert aus: Epikur – [2] von Marx korrigiert aus: er (Epikur) – [3] von Marx korrigiert aus: ihn (den Demokrit) – [4] von Marx korrigiert aus: er – [5] nach „er" von Marx gestrichen: (Demokrit) – [6] von Marx korrigiert aus: seine

le meilleur."¹⁰)[1] Wenn also Cicero den Epikur die demokritische Lehre verschlechtern läßt, wobei ihm wenigstens der Wille bleibt, sie zu verbessern, und das Auge, ihre Mängel zu sehen; wenn Plutarch ihm Inkonsequenz¹¹) und eine prädeterminierte Neigung für das Schlechtere zuschreibt, also auch seinen Willen verdächtigt: so spricht ihm Leibniz sogar die Fähigkeit ab, den Demokrit auch nur geschickt zu exzerpieren.

Alle aber kommen darin überein, daß Epikur seine Physik von Demokrit entlehnt habe.

III. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie

Außer den historischen Zeugnissen spricht vieles für die Identität demokritischer und epikureischer Physik. Die Prinzipien – Atome und Leere – sind unstreitig dieselben. Nur in einzelnen Bestimmungen scheint willkürliche, daher unwesentliche Verschiedenheit zu herrschen.

Allein so bleibt ein sonderbares, nicht zu lösendes Rätsel. Zwei Philosophen lehren ganz dieselbe Wissenschaft, ganz auf dieselbe Weise; aber – wie inkonsequent! – in allem stehen sie sich diametral entgegen, was Wahrheit, Gewißheit, Anwendung dieser Wissenschaft, was das Verhältnis von Gedanken und Wirklichkeit überhaupt betrifft. Ich sage, sie stehen sich diametral entgegen, und werde es jetzt zu beweisen suchen.

A. Das Urteil des Demokrit *über Wahrheit und Gewißheit des menschlichen Wissens* scheint schwer zu ermitteln. Es liegen widersprechende Stellen vor, oder vielmehr nicht die Stellen, sondern Demokrits Ansichten widersprechen sich. Denn Trendelenburgs Behauptung im Kommentar zur aristotelischen Psychologie, erst spätere Schriftsteller, nicht aber Aristoteles wisse von solchem Widerspruch, ist faktisch unrichtig. In der Psychologie[2] des Aristoteles heißt es nämlich: „Demokrit setzt Seele und Verstand als ein und dasselbe, denn das Phänomen sei das Wahre"¹), in der „Metaphysik" dagegen: „Demokrit behauptet, nichts sei wahr, oder uns sei es verborgen."²) Widersprechen sich diese Stellen des Aristoteles nicht? Wenn das Phänomen das Wahre ist, wie kann das Wahre verborgen sein? Die Verborgenheit beginnt erst, wo sich Phänomen und Wahrheit trennen.[3] *Diogenes Laertius* aber berichtet, man habe Demokrit zu den Skeptikern gezählt. Es wird sein

---

[1] „Wir wissen von diesem großen Manne" (Demokrit) „fast nur das, was Epikur, der nicht fähig war, immer das Beste zu übernehmen, ihm entlehnt hat." – [2] von Marx korrigiert aus: Physiologie – [3] dieser und der vorhergehende Satz von Marx eingefügt

Spruch angeführt: „In Wahrheit wissen wir nichts, denn im Abgrund des Brunnens liegt die Wahrheit.“[3]) Ähnliches findet sich bei *Sextus Empiricus.*[4])

Diese skeptische, unsichere und innerlich sich widersprechende Ansicht des Demokrit ist nur weiterentwickelt in *der Weise*, wie *das Verhältnis des Atoms und der sinnlich erscheinenden Welt bestimmt wird.*

Einerseits kömmt die sinnliche Erscheinung nicht den Atomen selbst zu. Nicht *objektive Erscheinung* ist sie, sondern *subjektiver Schein.* „Die *wahrhaften* Prinzipien sind die Atome und das Leere; *alles andere* ist *Meinung, Schein.*“[5]) „Nur der Meinung nach ist das Kalte, der Meinung nach das Warme, in Wahrheit aber die Atome und das Leere.“[6]) Es wird daher in Wahrheit nicht *eins* aus den vielen Atomen, sondern „durch die Verbindung der Atome *scheint* jedes eins zu werden.“[7]) Durch die Vernunft zu schauen sind daher allein die Prinzipien, die schon wegen ihrer Kleinheit dem sinnlichen Auge unzugänglich sind; daher heißen sie sogar *Ideen.*[8]) Allein andrerseits ist die sinnliche Erscheinung das allein wahre Objekt, und die *αἴσθησις*[1] *ist die φρόνησις*[2], dies Wahre aber ist wechselnd, unstet, Phänomen. Daß aber das Phänomen das Wahre sei, widerspricht sich.[9]) Es wird also bald die eine Seite, bald die andere zum Subjektiven und zum Objektiven gemacht. So scheint der Widerspruch auseinandergehalten, indem er an zwei Welten verteilt wird. Demokrit macht daher die sinnliche Wirklichkeit zum subjektiven Schein; allein die Antinomie, aus der Welt der Objekte verbannt, existiert nun in seinem eigenen Selbstbewußtsein, in dem der Begriff des Atoms und die sinnliche Anschauung feindlich zusammentreffen.

Demokrit entrinnt also der Antinomie nicht. Sie zu erklären ist hier noch nicht der Ort. Genug, daß ihre Existenz nicht zu leugnen ist.

Hören wir dagegen Epikur.

Der Weise, sagt er, verhält sich *dogmatisch, nicht skeptisch.*[10]) Ja, eben das ist sein Vorzug vor allen, daß er mit Überzeugung weiß.[11]) „Alle Sinne sind Herolde des Wahren.“[12]) „*Nichts kann die sinnliche Wahrnehmung widerlegen;* weder die gleichartige die gleichartige wegen der gleichen Giltigkeit, noch die ungleichartige die ungleichartige, denn sie urteilen nicht über dasselbe, noch der Begriff, denn der Begriff hängt ab von den sinnlichen Wahrnehmungen“[13]), heißt es im Kanon. Während aber *Demokrit* die *sinnliche Welt* zum *subjektiven Schein* macht, macht sie *Epikur* zur *objektiven Erscheinung.* Und mit Bewußtsein unterscheidet er sich hierin; denn

---

[1] *(aisthēsis) Sinneswahrnehmung* – [2] *(phronēsis) Vernunft*

er behauptet, *dieselben Prinzipien* zu teilen, *nicht aber* die sinnlichen Qualitäten zum *Nur-Gemeinten* zu machen.[14])

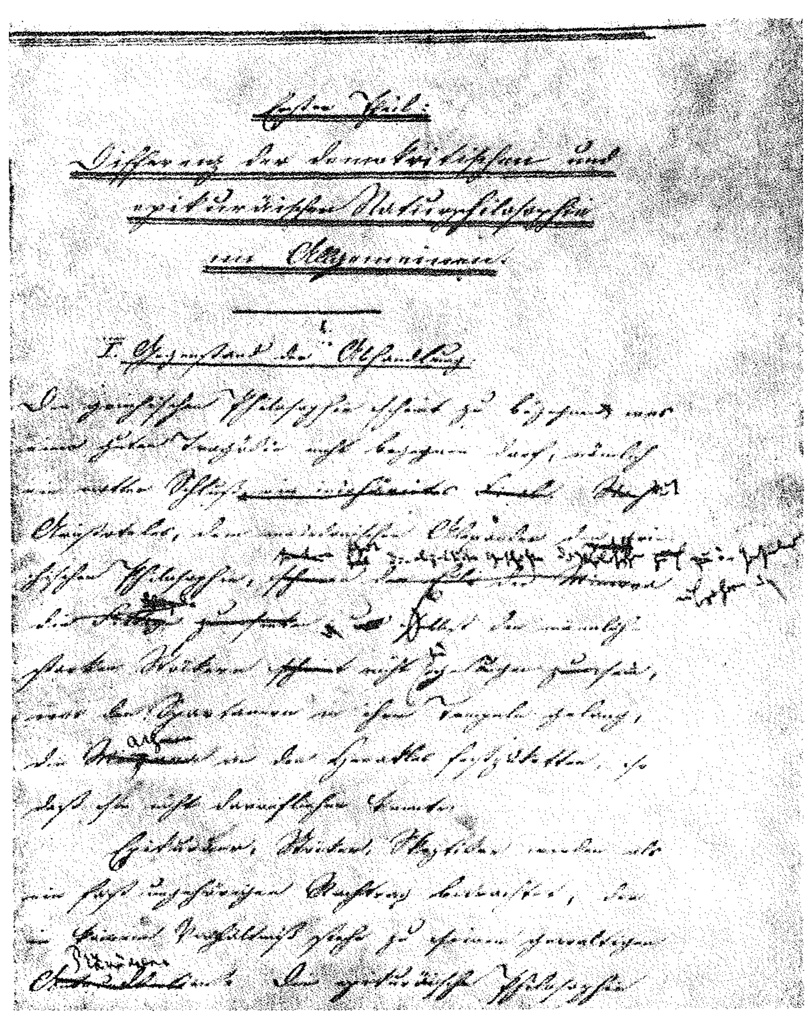
War also einmal sinnliche Wahrnehmung das Kriterium des Epikur, entspricht ihr die objektive Erscheinung: so kann man nur als richtige Konsequenz betrachten, worüber Cicero die Achsel zuckt. „Die Sonne scheint dem Demokrit groß, weil er ein wissenschaftlicher und in der Geometrie vollendeter Mann ist; dem Epikur etwa von zwei Fuß Größe, denn er urteilt, sie *sei* so groß, als sie *scheint.*“[15])

B. *Diese* Differenz in den *theoretischen Urteilen* des Demokrit und des Epikur über Sicherheit der Wissenschaft und Wahrheit ihrer Objekte *verwirklicht* sich in der *disparaten wissenschaftlichen Energie* und *Praxis* dieser Männer.

Demokrit, dem das Prinzip nicht in die Erscheinung tritt, ohne Wirklichkeit und Existenz bleibt, hat dagegen als reale und inhaltsvolle Welt die *Welt der sinnlichen Wahrnehmung* sich gegenüber. Sie ist zwar subjektiver Schein, allein eben dadurch vom Prinzip losgerissen, in ihrer selbständigen Wirklichkeit belassen; zugleich einziges reales Objekt, hat sie *als solche* Wert und Bedeutung. Demokrit wird daher in *empirische Beobachtung* getrieben. In der Philosophie unbefriedigt, wirft er sich dem *positiven Wissen* in die Arme. Wir haben schon gehört, daß Cicero ihn einen vir eruditus[1] nennt. In der Physik, Ethik, Mathematik, in den enzyklischen Disziplinen, in jeder Kunst ist er bewandert.[16]) Schon der Bücherkatalog bei Diogenes Laertius zeugt für seine Gelehrsamkeit.[17]) Wie es aber der Charakter der Gelehrsamkeit ist, in die Breite zu gehen und zu sammeln und von außen zu suchen: so sehen wir den Demokrit die *halbe Welt durchwandern*, um Erfahrungen, Kenntnisse, Beobachtungen einzutauschen. „Ich“, rühmt er von sich selbst, „habe von meinen Zeitgenossen den größten Teil der Erde durchirrt, das Entlegenste durchforschend; und die meisten Himmelsstriche und Lande sah ich, und die meisten gelehrten Männer hörte ich; und in der Linienkomposition mit Beweis übertraf mich niemand, auch nicht der Ägypter sogenannte Arsepedonapten[40].“[18])

Demetrius in den ὁμωνύμοις[2] und *Antisthenes* in den διαδοχαῖς[3] erzählen, daß er gewandert sei nach Ägypten zu den Priestern, um Geometrie zu lernen, und zu den Chaldäern nach Persien und daß er gekommen zum Roten Meere. Einige behaupten, er sei auch zusammengetroffen mit den Gymnosophisten in Indien und habe Äthiopien betreten.[19]) Es ist einerseits

[1] gebildeten Mann – [2] (homōnymois) (Schrift über) gleichnamige (Dichter und Gelehrte) – [3] (diadochais) (Schrift über die) Aufeinanderfolge (der Philosophenschulen und ihrer Schulhäupter)



Seite der Doktordissertation in der Handschrift eines Kopisten mit Korrekturen von Marx' Hand

die *Wissenslust,* die ihm keine Ruhe läßt; es ist aber zugleich die *Nichtbefriedigung im wahren, d.i. philosophischen Wissen,* die ihn in die Weite treibt. Das Wissen, das er für wahr hält, ist inhaltslos; das Wissen, das ihm Inhalt gibt, ist ohne Wahrheit. Mag sie eine Fabel sein, aber eine wahre Fabel, weil sie das Widersprechende seines Wesens schildert, ist die Anekdote der Alten. Sich selbst habe Demokrit geblendet, damit das *sinnliche Augenlicht* nicht die *Geistesschärfe* verdunkle.[20]) Es ist derselbe Mann, der, wie Cicero sagt, die halbe Welt[1] durchwandert. Aber er hatte nicht gefunden, was er suchte.

Eine entgegengesetzte Gestalt erscheint uns in Epikur.

Epikur ist *befriedigt* und *selig in der Philosophie.* „Der Philosophie", sagt er, „mußt du dienen, damit dir die wahre Freiheit zufalle. Nicht zu harren braucht der, der sich ihr unterwarf und übergab; sogleich wird er emanzipiert. Denn dies selbst, der Philosophie dienen, ist Freiheit."[21]) „Weder der Jüngling", lehrt er daher, „zögere zu philosophieren, noch lasse ab der Greis vom Philosophieren. Denn keiner ist zu unreif, keiner zu überreif, um an der Seele zu gesunden. Wer aber sagt, entweder noch nicht da sei die Zeit des Philosophierens oder vorübergegangen sei sie, der ist ähnlich dem, der behauptet, zur Glückseligkeit sei noch nicht die Stunde, oder sie sei nicht mehr."[22]) Während Demokrit, von der Philosophie unbefriedigt, sich dem empirischen Wissen in die Arme wirft, *verachtet Epikur die positiven Wissenschaften;* denn nichts trügen sie bei zur *wahren Vollendung.*[23]) Ein *Feind der Wissenschaft,* ein Verächter der Grammatik wird er genannt.[24]) Unwissenheit selbst wird ihm vorgeworfen; „aber", sagt ein Epikureer bei Cicero, „nicht Epikur war ohne Erudition, sondern diejenigen [sind] ungelehrt, die glauben, was dem Knaben Schande macht, nicht zu wissen, sei noch vom Greise herzusagen."[25])

Während aber *Demokrit* von *ägyptischen Priestern, persischen Chaldäern* und *indischen Gymnosophisten* zu lernen sucht, *rühmt Epikur* von sich, er habe *keinen Lehrer* gehabt, er sei *Autodidakt.*[26]) Einige, sagt er nach Seneca, ringen nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe. Unter diesen habe er sich selbst den Weg gebahnt. Und sie, die Autodidakten, lobt er am meisten. Die andern seien Köpfe zweiten Ranges.[27]) Während es den Demokrit in alle Weltgegenden treibt, verläßt Epikur kaum zwei- oder dreimal seinen Garten zu Athen und reist nach Jonien, nicht um Forschungen anzustellen, sondern um Freunde zu besuchen.[28]) Während endlich[2] Demokrit, am Wissen

---

[1] „halbe Welt" von Marx korrigiert aus: ganze Unendlichkeit – [2] nach „endlich" von Marx gestrichen: der vielgewanderte

verzweifelnd, sich selbst blendet, steigt Epikur, als er die Stunde des Todes nahen fühlt, in ein warmes Bad und begehrt reinen Wein und empfiehlt seinen Freunden, der Philosophie treu zu sein.[29])

C. Die eben entwickelten Unterschiede sind nicht der zufälligen Individualität beider Philosophen zuzuschreiben; es sind zwei entgegengesetzte Richtungen, die sich verkörpern. Wir sehen als Differenz der praktischen Energie, was oben als Unterschied des theoretischen Bewußtseins sich ausdrückt.

Wir betrachten endlich die *Reflexionsform*, die die *Beziehung des Gedankens auf das Sein, das Verhältnis derselben darstellt.* In dem allgemeinen Verhältnisse, das der Philosoph der Welt und dem Gedanken zueinander gibt, verobjektiviert er sich nur, wie sein besonderes Bewußtsein sich zur realen Welt verhält.

Demokrit nun wendet als Reflexionsform der Wirklichkeit die *Notwendigkeit* an.[30]) Aristoteles sagt von ihm, er führe alles auf Notwendigkeit zurück.[31]) Diogenes Laertius berichtet, der Wirbel der Atome, aus dem alles entstehe, sei die demokritische Notwendigkeit.[32]) Genügender spricht hierüber der Auctor De placitis philosophorum: Die Notwendigkeit sei nach Demokrit das Schicksal und das Recht und die Vorsehung und Weltschöpferin. Die Substanz aber dieser Notwendigkeit sei die Antitypie und die Bewegung und der Schlag der Materie.[33]) Eine ähnliche Stelle findet sich in den physischen Eklogen des *Stobäus*[34]) und im 6ten Buch der Praeparatio evangelica des *Eusebius*[35]). In den ethischen Eklogen des Stobäus ist folgende Sentenz des Demokrit aufbewahrt[36]), die im 14ten Buch des Eusebius fast ebenso wiederholt wird[37]), nämlich: Die Menschen fingierten sich das Scheinbild des Zufalls, – eine Manifestation ihrer eigenen Ratlosigkeit; denn *mit einem starken Denken kämpfe der Zufall.* Ebenso deutet *Simplicius* eine Stelle, in der Aristoteles von der alten Lehre spricht, die den Zufall aufhebt, auf den Demokrit.[38])

Dagegen[1] Epikur:

„*Die Notwendigkeit*, die von einigen als die Allherrscherin eingeführt[2] ist, *ist nicht*, sondern einiges ist *zufällig*, anderes hängt von unserer *Willkür* ab. Die Notwendigkeit ist nicht zu überreden, der Zufall dagegen unstet. Es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein der εἱμαρμένη[3] der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Notwendigkeit. Der *Zufall* aber, *nicht Gott*, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen."[39])

[1] Von Marx korrigiert aus: Hören wir dagegen den – [2] von Marx korrigiert aus: aufgeführt – [3] (heimarmenē)

„Es ist ein Unglück, in der Notwendigkeit zu leben, aber in der Notwendigkeit zu leben, ist keine Notwendigkeit. Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. Danken wir daher Gott, daß niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Notwendigkeit selbst, ist gestattet.“ [40])

Ähnliches spricht der Epikureer Vellejus bei Cicero über die stoische Philosophie: „Was soll man von einer Philosophie halten, welcher, wie alten und zwar ungelehrten Vetteln, alles durch das Fatum zu geschehen scheint? .....vom Epikur sind wir erlöst, in Freiheit gesetzt worden.“ [41])

So *leugnet* Epikur selbst das *disjunktive Urteil*, um keine Notwendigkeit anerkennen zu müssen.[42])

Es wird zwar auch vom Demokrit behauptet, er habe den Zufall angewandt; allein von den beiden Stellen, die sich hierüber beim Simplicius finden[43]), macht die eine die andere verdächtig, denn sie zeigt offenbar, daß nicht Demokrit die Kategorie des Zufalls gebraucht, sondern Simplicius sie ihm als Konsequenz beigelegt. Er sagt nämlich: Demokrit gebe von der Weltschöpfung im allgemeinen keinen Grund an; er *scheine* also den Zufall zum Grunde zu machen. Hier handelt es sich aber nicht um die *Inhaltsbestimmung*, sondern um die *Form*, die Demokrit mit *Bewußtsein* angewandt hat. Ähnlich verhält es sich mit dem Bericht des Eusebius: Demokrit habe den Zufall zum Herrscher des Allgemeinen und Göttlichen gemacht und behauptet, hier geschehe alles durch ihn, während er ihn vom menschlichen Leben und der empirischen Natur ferngehalten, seine Verkünder aber sinnlos gescholten habe.[44])

Teils sehen wir hierin eine bloße Konsequenzmacherei des christlichen Bischofs *Dionysius*, teils, wo das Allgemeine und Göttliche anfängt, hört der demokritische Begriff der Notwendigkeit auf, vom Zufall verschieden zu sein.

Soviel ist also historisch sicher, *Demokrit* wendet die *Notwendigkeit*, *Epikur* den *Zufall* an; und zwar verwirft jeder die entgegengesetzte Ansicht mit polemischer Gereiztheit.

Die Hauptkonsequenz dieses Unterschiedes erscheint in der Erklärungsweise der einzelnen physischen Phänomene.

Die Notwendigkeit erscheint nämlich in der endlichen Natur als *relative Notwendigkeit*, als *Determinismus*. Die relative Notwendigkeit kann nur deduziert werden aus der *realen Möglichkeit*, d. h. es ist ein Umkreis von Bedingungen, Ursachen, Gründen usw., durch welche sich jene Notwendigkeit vermittelt. Die reale Möglichkeit ist[1] die Explikation der relativen Not-

[1] Nach „ist“ von Marx gestrichen: gleichsam

wendigkeit. Und sie finden wir vom Demokrit angewandt. Wir führen einige Belege aus Simplicius an.

Wenn einer dürstet und trinkt und gesund wird: so wird Demokrit nicht den Zufall als die Ursache[1] angeben, sondern das Dürsten. Denn wenn er auch bei der Weltschöpfung den Zufall zu gebrauchen schien: so behauptet er doch, daß dieser im einzelnen von nichts die Ursache[1] sei, sondern führt auf andere Ursachen zurück. So sei z. B. das Graben die Ursache[1] des Schatzfindens oder das Wachsen des Ölbaums.[45])

Die Begeisterung und der Ernst, mit dem Demokrit jene Erklärungsweise in die Betrachtung der Natur einführt, die Wichtigkeit, die er der Begründungstendenz beilegt, spricht sich naiv[2] in dem Bekenntnisse aus: „Ich will lieber eine neue Ätiologie finden als die persische Königswürde erlangen!"[46])

Epikur steht dem Demokrit wiederum direkt gegenüber. Der Zufall ist eine Wirklichkeit, welche nur den Wert der Möglichkeit hat. Die *abstrakte Möglichkeit* aber ist gerade der *Antipode der realen*. Die letztere ist beschränkt in scharfen Grenzen, wie der Verstand; die erste schrankenlos, wie die Phantasie. Die reale Möglichkeit sucht die Notwendigkeit und Wirklichkeit ihres Objektes zu begründen; der abstrakten ist es nicht um das Objekt zu tun, das erklärt wird, sondern um das Subjekt, das erklärt. Es soll der Gegenstand nur möglich, denkbar sein. Was abstrakt möglich ist, was gedacht werden kann, das steht dem denkenden Subjekt nicht im Wege, ist ihm keine Grenze, kein Stein des Anstoßes. Ob diese Möglichkeit nun auch wirklich sei, ist gleichgiltig, denn das Interesse erstreckt sich hier nicht auf den Gegenstand als Gegenstand.

Epikur verfährt daher mit einer grenzenlosen Nonchalance in der Erklärung der einzelnen physischen Phänomene.

Näher wird dies aus dem Brief an den Pythokles erhellen, den wir später zu betrachten haben. Hier genüge es, auf sein Verhältnis zu den Meinungen früherer Physiker aufmerksam zu machen. Wo der Auctor De placitis philosophorum und Stobäus die verschiedenen Ansichten der Philosophen über die Substanz der Sterne, die Größe und Figur der Sonne und ähnliches anführen, heißt es immer vom Epikur: Er verwirft keine dieser Meinungen, *alle könnten* richtig sein, er halte sich am *Möglichen*.[47]) Ja, Epikur *polemisiert* sogar gegen die verständig bestimmende und eben daher einseitige Erklärungsweise aus realer Möglichkeit.

So sagt *Seneca* in seinen Quaestiones naturales: Epikur behauptet, alle

---

[1] In der Abschrift: Ursach – [2] nach „naiv" von Marx gestrichen: auch

jene Ursachen könnten sein, und versucht dazu noch mehrere andere Erklärungen und *tadelt* diejenigen, die behaupten, irgendeine bestimmte von diesen finde statt, da es gewagt sei, über das, was nur aus Konjekturen zu folgern, apodiktisch zu urteilen.[48])

Man sieht, es ist kein Interesse vorhanden, die Realgründe der Objekte zu untersuchen: Es handelt sich bloß um eine Beruhigung des erklärenden Subjekts. Indem alles Mögliche als möglich zugelassen wird, was dem Charakter der abstrakten Möglichkeit entspricht, wird offenbar *der Zufall des Seins* nur in den *Zufall des Denkens* übersetzt. Die einzige Regel, die Epikur vorschreibt, *„nicht widersprechen* dürfe die Erklärung der sinnlichen Wahrnehmung“ [41], versteht sich von selbst; denn das Abstrakt-Mögliche besteht eben darin, frei vom Widerspruch zu sein, der also zu verhüten ist.[49]) Endlich gesteht Epikur, daß seine Erklärungsweise nur die *Ataraxie des Selbstbewußtseins* bezwecke, *nicht die Naturerkenntnis an und für sich.*[50])

Wie ganz entgegengesetzt er sich also auch hier zu Demokrit verhalte, bedarf wohl keiner Ausführung mehr.

Wir sehen also beide Männer sich Schritt für Schritt entgegenstehn. Der eine ist Skeptiker, der andere Dogmatiker; der eine hält die sinnliche Welt für subjektiven Schein, der andere für objektive Erscheinung. Derjenige, der die sinnliche Welt für subjektiven Schein hält, legt sich auf empirische Naturwissenschaft und positive Kenntnisse und stellt die Unruhe der experimentierenden, überall lernenden, in die Weite schweifenden Beobachtung dar. Der andere, der die erscheinende Welt für real hält, verachtet die Empirie; die Ruhe des in sich befriedigten Denkens, die Selbständigkeit, die ex principio interno[1] ihr Wissen schöpft, sind in ihm verkörpert. Aber noch höher steigt der Widerspruch. Der *Skeptiker* und *Empiriker*, der die sinnliche Natur für subjektiven Schein hält, betrachtet sie unter dem Gesichtspunkte der *Notwendigkeit* und sucht die reale Existenz der Dinge zu erklären und zu fassen. Der *Philosoph* und *Dogmatiker* dagegen, der die Erscheinung für real hält, sieht überall nur *Zufall;* und seine Erklärungsweise geht vielmehr dahin, alle objektive Realität der Natur aufzuheben. Es scheint eine gewisse Verkehrtheit in diesen Gegensätzen zu liegen.

Kaum aber kann man noch vermuten, daß diese Männer, in allem sich widersprechend, einer und derselben Lehre anhangen werden. Und doch scheinen sie aneinander gekettet.

Ihr Verhältnis im allgemeinen zu fassen, ist die Aufgabe des nächsten Abschnitts.[2]

---

[1] aus einem inneren Prinzip – [2] die im Inhaltsverzeichnis aufgeführten Kapitel IV und V sind in der vorliegenden Kopie nicht enthalten

ZWEITER TEIL

Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Physik im einzelnen

ERSTES KAPITEL

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie

Epikur nimmt eine *dreifache* Bewegung der Atome im Leeren an.[1]) Die eine Bewegung ist die des *Falls in gerader Linie;* die andere entsteht dadurch, daß das Atom *von der geraden Linie abweicht;* und die dritte wird gesetzt durch die *Repulsion der vielen Atome.* Die Annahme der ersten und letzten Bewegung hat Demokrit mit dem Epikur gemein, die *Deklination des Atoms* von der geraden Linie unterscheidet ihn von demselben.[2])

Über diese deklinierende[1] Bewegung ist viel gescherzt worden. *Cicero* vor allen ist unerschöpflich, wenn er dies Thema berührt. So heißt es unter anderm bei ihm: „Epikur behauptet, die Atome würden durch ihr Gewicht abwärts getrieben in gerader Linie; diese Bewegung sei die natürliche der Körper. Dann aber fiel es auf, daß, wenn alle von oben nach unten getrieben würden, nie ein Atom das andere treffen könne. Der Mann nahm daher zu einer Lüge seine Zuflucht. Er sagte, das Atom weiche ganz wenig aus, was aber durchaus unmöglich ist. Daher entständen Komplexionen, Kopulationen und Adhäsitationen der Atome unter sich und aus diesen die Welt und alle Teile der Welt und was in ihr ist. Außer dem, daß diese ganze Sache knabenhaft fingiert ist, erreicht er nicht einmal, was er will.“[3]) Eine andere Wendung finden wir bei Cicero im 1. Buch der Schrift „Über die Natur der Götter“: „Da Epikur einsah, daß, wenn die Atome durch ihr eigenes Gewicht abwärts getrieben würden, nichts in unserer Gewalt stände, weil ihre Bewegung bestimmt und notwendig ist: erfand er ein Mittel, der Notwendigkeit zu entgehen, was dem Demokrit entgangen war. Er sagt, das Atom, obgleich es durch Gewicht und Schwere von oben nach unten getrieben wird, weiche ein klein wenig aus. Dies zu behaupten ist schmählicher als das, was er will, nicht verteidigen zu können.“[4])

---

[1] Von Marx korrigiert aus: letzte

Ähnlich urteilt *Pierre Bayle:* „Avant lui" (c.-à-d. Epicure) „on n'avait admis dans les atomes que le mouvement de pesanteur, et celui de réflexion. [...] Epicure supposa que même au milieu du vide, les atomes déclinaient un peu de la ligne droite, et de là venait la liberté, disait-il..... Remarquons en passant que ce ne fut [pas] le seul motif qui le porta à inventer ce mouvement de déclinaison, il le fit servir aussi à expliquer la rencontre des atomes; car il vit bien qu'en supposant qu'ils se mouvaient [tous] avec une égale vitesse par des lignes droites qui tendaient toutes de haut en bas, il ne ferait jamais comprendre qu'ils eussent pu se rencontrer, et qu'ainsi la production du monde aurait été impossible. Il fallut donc [...] qu'ils s'écartaient de la ligne droite." [5])[1]

Ich lasse einstweilen die Bündigkeit dieser Reflexionen dahingestellt. Soviel wird jeder im Vorbeigehen bemerken können, daß der neuste Kritiker des Epikur, *Schaubach,* den Cicero falsch aufgefaßt hat, wenn er sagt: „Die Atome würden alle durch die Schwere abwärts, also nach physischen Gründen parallel getrieben, bekämen aber durch gegenseitiges Abstoßen[2] eine andere Bewegung[3], nach Cicero (de nat. deor. I, 25[,69]) eine schräge Bewegung durch zufällige Ursachen, und zwar von Ewigkeit her." [6]) Cicero macht in der angeführten Stelle erstens nicht das Abstoßen zum Grund der schrägen Richtung, sondern vielmehr die schräge Richtung zum Grund des Abstoßens. Zweitens spricht er nicht von zufälligen Ursachen, sondern tadelt vielmehr, daß gar keine Ursachen angegeben werden, wie es denn an und für sich widersprechend wäre, zugleich das Abstoßen und nichtsdestoweniger zufällige Ursachen als Grund der schrägen Richtung anzunehmen. Höchstens könnte denn noch von zufälligen Ursachen des Abstoßens, nicht aber der schrägen Richtung die Rede sein.

Eine Sonderbarkeit in Ciceros und Bayles Reflexionen ist übrigens zu augenfällig, um sie nicht sogleich hervorzuheben. Sie schieben nämlich dem Epikur Beweggründe unter, von denen der eine den andern aufhebt.

[1] „Vor ihm" (d.h. vor Epikur) „hatte man in den Atomen nur die Bewegung der Schwere und der Repulsion gelten lassen. [...] Epikur nahm an, daß selbst im leeren Raum die Atome ein wenig von der geraden Linie abwichen; und daher käme die Freiheit, sagt er..... Nebenbei bemerkt, das war nicht das einzige Motiv, das ihn bewog, die Deklinationsbewegung zu erfinden; sie diente ihm auch dazu, das Zusammentreffen der Atome zu erklären, denn er sah wohl, daß mit der Annahme, die Atome bewegten sich [alle] mit gleicher Geschwindigkeit in geraden Linien, die alle von oben nach unten liefen, er niemals begreiflich machen würde, daß sie hätten zusammentreffen können und daß somit die Entstehung der Welt unmöglich gewesen wäre. Es war also notwendig [...], daß sie von der geraden Linie abwichen." (Dieses Zitat *hat der Kopist fehlerhaft abgeschrieben; der französische Text wird deshalb nach* der Ausgabe: Rotterdam 1720, Tome II, p. 1085, aber in moderner Rechtschreibung, wiedergegeben.) – [2] bei Schaubach (S.549): Anstoßen (ictu) – [3] bei Schaubach: Richtung

Einmal soll Epikur die Deklination der Atome annehmen, um die Repulsion, das andere Mal, um die Freiheit zu erklären. Treffen sich aber die Atome *nicht* ohne Deklination: so ist die Deklination zur Begründung der Freiheit überflüssig; denn das Gegenteil der Freiheit beginnt, wie wir aus *Lukrez*[7]) ersehen, erst mit dem deterministischen und gewaltsamen Sich-Treffen der Atome. Treffen sich aber die Atome *ohne* Deklination, so ist sie zur Begründung der Repulsion überflüssig. Ich sage, dieser Widerspruch entsteht, wenn die Gründe der Deklination des Atoms von der geraden Linie so äußerlich und zusammenhangslos aufgefaßt werden, wie es von Cicero und Bayle geschieht. Wir werden bei Lukrez, der überhaupt von allen Alten die epikureische Physik allein begriffen hat, eine tiefere Darstellung finden.

Wir wenden uns jetzt zur Betrachtung der Deklination selbst.

Wie der Punkt in der Linie aufgehoben ist: so ist jeder fallende Körper in der geraden Linie aufgehoben, die er beschreibt. Hier kömmt es gar nicht auf seine spezifische Qualität an. Ein Apfel beschreibt beim Fall so gut eine senkrechte Linie als ein Stück Eisen. Jeder Körper, sofern er in der Bewegung des Falls aufgefaßt wird, ist also nichts als ein sich bewegender Punkt, und zwar ist er ein unselbständiger Punkt, der in einem gewissen Dasein – der geraden Linie, die er beschreibt – seine Einzelheit aufgibt. Aristoteles bemerkt daher mit Recht gegen die Pythagoreer: „Ihr sagt, die Bewegung der Linie sei die Fläche, die des Punktes die Linie; also werden auch die Bewegungen der Monaden Linien sein."[8]) Die Konsequenz hiervon sowohl bei den Monaden als den Atomen wäre also, da sie in steter Bewegung sind[9]), daß weder Monade noch Atom existieren, sondern vielmehr in der geraden Linie untergehen; denn die Solidität des Atoms ist noch gar nicht vorhanden, sofern es nur als in gerader Linie fallend aufgefaßt wird. Zunächst, wenn die Leere als räumliche Leere vorgestellt wird, ist das *Atom* die *unmittelbare Negation des abstrakten Raums:* also *ein räumlicher Punkt.* Die Solidität, die Intensivität, die sich gegen das Außereinander des Raums in sich behauptet, kann nur durch ein Prinzip hinzukommen, das den Raum seiner ganzen Sphäre nach negiert, wie es in der wirklichen Natur die Zeit ist. Außerdem, wollte man dies selbst nicht zugeben, ist das Atom, soweit seine Bewegung gerade Linie ist, rein durch den Raum bestimmt, ihm ein relatives Dasein vorgeschrieben und seine Existenz eine rein materielle. Aber wir haben gesehen, das eine Moment im Begriff des Atoms ist reine Form, Negation aller Relativität, aller Beziehung auf ein anderes Dasein zu sein. Wir haben zugleich bemerkt, daß Epikur beide Momente, die sich zwar widersprechen, die aber im Begriff des Atoms liegen, sich verobjektiviert.

Wie kann Epikur nun die reine Formbestimmung des Atoms, den Begriff der reinen Einzelheit, der jedes durch anderes bestimmte Dasein negiert, verwirklichen?

Da er sich im Feld des unmittelbaren Seins bewegt, so sind alle Bestimmungen unmittelbare. Also werden die entgegengesetzten Bestimmungen als unmittelbare Wirklichkeiten sich entgegengesetzt.

Die *relative Existenz* aber, die dem Atom gegenübertritt, *das Dasein, das es zu negieren hat*, ist *die gerade Linie*. Die unmittelbare Negation dieser Bewegung ist *eine andere Bewegung*, also, selbst räumlich vorgestellt, die *Deklination von der geraden Linie*.

Die Atome sind rein selbständige Körper oder vielmehr der Körper, in absoluter Selbständigkeit gedacht, wie die Himmelskörper. Sie bewegen sich daher auch wie diese, nicht in geraden, sondern in schrägen Linien. *Die Bewegung des Falls ist die Bewegung der Unselbständigkeit.*

Wenn also Epikur in der Bewegung des Atoms nach gerader Linie die Materialität desselben darstellt, so hat er in der Deklination von der geraden Linie seine Formbestimmung realisiert; und diese entgegengesetzten Bestimmungen werden als unmittelbar entgegengesetzte Bewegungen vorgestellt.

Lukrez behauptet daher mit Recht, daß die Deklination die fati foedera[1] durchbricht[10]); und, wie er dies sogleich auf das Bewußtsein anwendet[11]), so kann vom Atom gesagt werden, die Deklination sei das Etwas in seiner Brust, was entgegenkämpfen und widerstehen kann.

Wenn Cicero aber dem Epikur vorwirft:

> „Er erreiche nicht einmal das, weswegen er dies erdichtet habe; denn deklinierten alle Atome: so würden sich nie welche verbinden, oder einige würden ausweichen, andere würden durch ihre Bewegung geradeaus getrieben werden. Man müßte vorher also gleichsam den Atomen bestimmte Posten zuweisen, welche geradeaus und welche schräg sich bewegen sollten"[12]),

so hat dieser Einwurf darin seine Berechtigung, daß beide Momente, die im Begriff des Atoms liegen, als unmittelbar verschiedene Bewegungen vorgestellt werden, also auch verschiedenen Individuen zufallen müßten; – eine Inkonsequenz, die aber konsequent ist, denn des Atoms Sphäre ist die Unmittelbarkeit.

Epikur fühlt recht gut den Widerspruch, der darin liegt. Er sucht daher die Deklination soviel als möglich *unsinnlich* darzustellen. Sie ist

---

[1] des Schicksals Bande

Nec regione loci certa, nec tempore certo[13])[1],

sie geschieht im möglichst kleinsten Raum[14]).

Ferner tadelt *Cicero*[15]) und, nach Plutarch, mehrere Alten[16]), daß die Deklination des Atoms *ohne Ursache* geschehe; und etwas Schmählicheres, sagt Cicero, kann einem Physiker nicht passieren[17]). Allein erstens würde eine physische Ursache, wie sie Cicero will, die Deklination des Atoms in die Reihe des Determinismus zurückwerfen, aus dem sie gerade erheben soll. *Dann aber ist das Atom noch gar nicht vollendet, ehe es in der Bestimmung der Deklination gesetzt ist.* Nach der Ursache[2] dieser Bestimmung fragen heißt also, nach der Ursache[2] fragen, die das Atom zum Prinzip macht, – eine Frage, die offenbar für den sinnlos ist, dem das Atom Ursache von allem, also selbst ohne Ursache ist.

Wenn endlich *Bayle*[18]), auf die Auctorität des *Augustinus* gestützt[19]), nach dem Demokrit den Atomen ein spirituelles Prinzip zugeschrieben hat – eine Auctorität, die übrigens bei dem Gegensatz zu Aristoteles und den andern Alten gänzlich unbedeutend ist –, dem Epikur vorwirft, statt dieses spirituellen Prinzips die Deklination ersonnen zu haben: so wäre im Gegenteil mit der Seele des Atoms bloß ein Wort gewonnen, während in der Deklination die wirkliche Seele des Atoms, der Begriff der abstrakten Einzelheit, dargestellt ist.

Ehe wir die Konsequenz der Deklination des Atoms von der geraden Linie betrachten, ist noch ein höchst wichtiges, bis jetzt gänzlich übersehenes Moment hervorzuheben.

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie ist nämlich keine besondere, zufällig in der epikureischen Physik vorkommende Bestimmung. Das Gesetz, das sie ausdrückt, geht vielmehr durch die ganze epikureische Philosophie hindurch, so allerdings, wie sich von selbst versteht, daß die Bestimmtheit seiner Erscheinung von der Sphäre abhängig ist, in der es angewandt wird.

Die abstrakte Einzelheit kann nämlich ihren Begriff, ihre Formbestimmung, das reine Fürsichsein, die Unabhängigkeit von dem unmittelbaren Dasein, das Aufgehobensein aller Relativität, nur so betätigen, daß sie *von dem Dasein, das ihr gegenübertritt, abstrahiert;* denn, um es wahrhaft zu überwinden, müßte sie es idealisieren, was nur die Allgemeinheit vermag.

Wie also das Atom von seiner relativen Existenz, der geraden Linie, sich befreit, indem es von ihr abstrahiert, von ihr ausbeugt: so beugt die ganze epikureische Philosophie überall da dem beschränkenden Dasein aus, wo

[1] Weder bestimmt durch den Ort noch bestimmt durch die Zeit – [2] in der Abschrift: Ursach

der Begriff der abstrakten Einzelheit, die Selbständigkeit und Negation aller Beziehung auf anderes, in seiner Existenz dargestellt werden soll.

So ist der Zweck des Tuns das Abstrahieren, das Ausbeugen vor dem Schmerz und der Verwirrung, die Ataraxie.[20]) So ist das Gute die Flucht vor dem Schlechten[21]), so ist die Lust das Ausbeugen vor der Pein[22]). Endlich, wo die abstrakte Einzelheit in ihrer höchsten Freiheit und Selbständigkeit, in ihrer Totalität erscheint, da ist konsequenterweise das Dasein, dem ausgebeugt wird, *alles Dasein;* und *daher beugen die Götter der Welt aus* und bekümmern sich nicht um dieselbe und wohnen außerhalb derselben.[23])

Man hat gespottet über diese Götter des Epikur, die, Menschen ähnlich, in den Intermundien der wirklichen Welt wohnen, keinen Körper, sondern einen Quasikörper, kein Blut, sondern Quasiblut haben[24]) und, in seliger Ruhe verharrend, kein Flehen erhören, unbekümmert um uns und die Welt, wegen ihrer Schönheit, ihrer Majestät und ihrer vorzüglichern Natur, keines Gewinnes wegen, verehrt werden.

Und doch sind diese Götter nicht Fiktion des Epikur. Sie haben existiert. *Es sind die plastischen Götter der griechischen Kunst*[42]. *Cicero*, der *Römer*, persifliert sie mit Recht[25]); aber *Plutarch*, der *Grieche*, hat alle griechische Anschauung vergessen, wenn er meint, Furcht und Aberglaube hebe diese Lehre von den Göttern auf, Freude und Gunst der Götter gebe sie nicht, sondern sie leihe uns zu ihnen das Verhältnis, das wir zu den hyrkanischen Fischen[16] haben, von denen wir weder Schaden noch Nutzen erwarten[26]). Die theoretische Ruhe ist ein Hauptmoment des griechischen Göttercharakters, wie auch *Aristoteles* sagt: „Was das Beste ist, bedarf keiner Handlung, denn es selbst ist der Zweck."[27])

Wir betrachten jetzt die *Konsequenz*, die aus der Deklination des Atoms unmittelbar hervorgeht. Es ist in ihr ausgedrückt, daß das Atom alle Bewegung und Beziehung negiert, worin es als ein besonderes Dasein von einem andern bestimmt wird. Es ist dies so dargestellt, daß das Atom abstrahiert von dem Dasein, das ihm gegenübertritt, und sich demselben entzieht. Was aber hierin enthalten ist, *seine Negation aller Beziehung auf anderes*, muß *verwirklicht, positiv gesetzt werden*. Dies kann nur geschehen, indem *das Dasein, auf das es sich bezieht, kein anderes als es selbst* ist, also ebenfalls *ein Atom* und, da es selbst unmittelbar bestimmt ist, *viele Atome*. *So ist die Repulsion der vielen Atome die notwendige Verwirklichung der lex atomi*, wie *Lukrez* die Deklination nennt[43]. Weil hier aber jede Bestimmung als ein besonderes Dasein gesetzt wird: so kömmt die Repulsion als dritte Bewegung zu den frühern hinzu. Mit Recht sagt Lukrez, wenn die Atome nicht zu deklinieren pflegten, wäre weder Gegenschlag noch Treffen der-

selben entstanden und niemals die Welt erschaffen worden.[28]) Denn die Atome sind *sich selbst ihr einziges Objekt, können sich nur auf sich beziehen,* also, räumlich ausgedrückt, sich *treffen,* indem jede relative Existenz derselben, in der sie auf anderes sich bezögen, negiert ist; und diese relative Existenz ist, wie wir gesehen haben, ihre ursprüngliche Bewegung, die des Falls in gerader Linie. Also treffen sie sich erst durch Deklination von derselben. Um die bloß materielle Zersplitterung ist es nicht zu tun.[29])

Und in Wahrheit: die unmittelbar seiende Einzelheit ist erst ihrem Begriff nach verwirklicht, insofern sie sich auf ein anderes bezieht, das sie selbst ist, wenn auch das andere in der Form unmittelbarer Existenz gegenübertritt. So hört der Mensch erst auf, Naturprodukt zu sein, wenn das andere, auf das er sich bezieht, keine verschiedene Existenz, sondern selbst ein einzeler Mensch ist, ob auch noch nicht der Geist. Daß der Mensch als Mensch sich aber sein einziges wirkliches Objekt werde, dazu muß er sein relatives Dasein, die Macht der Begierde und der bloßen Natur, in sich gebrochen haben. *Die Repulsion ist die erste Form des Selbstbewußtseins;* sie entspricht daher dem Selbstbewußtsein, das sich als Unmittelbar-Seiendes, Abstrakt-Einzeles erfaßt.

In der Repulsion ist also der Begriff des Atoms verwirklicht, wonach es die abstrakte Form, aber nicht minder das Gegenteil, wonach es abstrakte Materie ist; denn das, auf das es sich bezieht, sind zwar Atome, aber *andere* Atome. *Verhalte ich mich aber zu mir selbst als zu einem Unmittelbar-Anderen, so ist mein Verhalten ein materielles.* Es ist die höchste Äußerlichkeit, die gedacht werden kann. In der Repulsion der Atome ist also die Materialität derselben, die im Fall nach gerader Linie, und die Formbestimmung derselben, die in der Deklination poniert war, synthetisch vereinigt.

Demokrit im Gegensatz zu Epikur macht zu einer gewaltsamen Bewegung, zu einer Tat der blinden Notwendigkeit, was jenem Verwirklichung des Begriffs des Atoms ist. Schon oben haben wir gehört, als Substanz der Notwendigkeit gebe er den Wirbel (δίνη)[1] an, der aus dem Repellieren und Aneinanderstoßen der Atome entsteht. Er faßt also in der Repulsion nur die materielle Seite, die Zersplitterung, die Veränderung, nicht die ideelle, wonach darin alle Beziehung auf anderes negiert und die Bewegung als Selbstbestimmung gesetzt ist. Dies sieht man klar daraus, daß er sich ganz sinnlich einen und denselben Körper durch den leeren Raum in viele geteilt denkt wie Gold, das in Stücke gebrochen ist.[30]) Er faßt also kaum das Eins als den Begriff des Atoms.

---

[1] (dine)

Mit Recht polemisiert *Aristoteles* gegen ihn: „Deswegen wäre dem Leukipp und dem Demokrit, die behaupten, immer bewegten sich die ersten Körper im Leeren und im Unendlichen, zu sagen, welcher Art die Bewegung sei, und welche die ihrer Natur adäquate Bewegung. Denn wenn jedes der Elemente von dem andern durch Gewalt bewegt wird: so ist es doch notwendig, daß jedes auch eine natürliche Bewegung habe, außer welcher die gewaltsame ist; und diese erste Bewegung muß nicht gewaltsam, sondern natürlich sein. Sonst findet der Progreß ins Unendliche statt." [31])

Die epikureische Deklination des Atoms hat also die ganze innere Konstruktion des Reichs der Atome verändert, indem durch sie die Bestimmung der Form geltend gemacht und der Widerspruch, der im Begriff des Atoms liegt, verwirklicht ist. Epikur hat daher zuerst, wenn auch in sinnlicher Gestalt, das Wesen der Repulsion erfaßt, während Demokrit nur ihre materielle Existenz gekannt hat.

Wir finden daher auch[1] konkretere Formen der Repulsion von Epikur angewandt; im Politischen ist es der *Vertrag*[32]), im Sozialen die *Freundschaft*[33]), die als das Höchste gepriesen wird.[2]

ZWEITES KAPITEL

Die Qualitäten des Atoms

Es widerspricht dem Begriff des Atoms, Eigenschaften zu haben; denn, wie Epikur sagt, jede Eigenschaft ist veränderlich, die Atome aber verändern sich nicht.[1]) Allein es ist nichtsdestoweniger *eine notwendige Konsequenz*, ihnen dieselben beizulegen. Denn die vielen Atome der Repulsion, die durch den sinnlichen Raum getrennt sind, müssen notwendig *unmittelbar voneinander* und *von ihrem reinen Wesen verschieden sein*, d.h. *Qualitäten* besitzen.

Ich nehme daher in der folgenden Entwickelung gar keine Rücksicht auf *Schneiders* und *Nürnbergers* Behauptung, „Epikur habe den Atomen keine Qualitäten beigelegt, die §§ 44 und 54 in dem Brief an Herodot bei Diogenes Laertius seien untergeschoben". Wäre wirklich an dem, wie wollte man die Zeugnisse des Lukrez, des Plutarch, ja aller Schriftsteller, die über Epikur berichten, entkräften? Dazu erwähnt Diogenes Laertius die Qualitäten des Atoms nicht in zwei, sondern in zehn Paragraphen,

---

[1] Nach „auch" von Marx gestrichen: die höhern – [2] dieser in der Abschrift Absatz von Marx hinzugefügt

nämlich den §§ 42, 43, 44, 54, 55, 56, 57, 58, 59 und 61. Der Grund, den jene Kritiker angeben, „sie wüßten die Qualitäten des Atoms mit seinem Begriff nicht zu vereinigen", ist sehr seicht.[44] *Spinoza* sagt, die Ignoranz sei kein Argument.[45] Wollte jeder die Stellen, die er in den Alten nicht versteht, ausstreichen, wie bald hätte man tabula rasa!

Durch die Qualitäten erhält das Atom eine Existenz, die seinem Begriff widerspricht, wird es als *entäußertes*, von *seinem Wesen unterschiedenes Dasein* gesetzt. Dieser Widerspruch ist es, der das Hauptinteresse des Epikur bildet. Sobald er daher eine Eigenschaft poniert und so die Konsequenz der materiellen Natur des Atoms gezogen hat: kontraponiert er zugleich Bestimmungen, welche diese Eigenschaft in ihrer eigenen Sphäre wieder vernichten und dagegen den Begriff des Atoms geltend machen. *Er bestimmt daher alle Eigenschaften so, daß sie sich selbst widersprechen.* Demokrit dagegen betrachtet nirgends die Eigenschaften in bezug auf das Atom selbst, noch verobjektiviert er den Widerspruch zwischen Begriff und Existenz, der in ihnen liegt. Vielmehr geht sein ganzes Interesse darauf, die Qualitäten in bezug auf die konkrete Natur, die aus ihnen gebildet werden soll, darzustellen. Sie sind ihm bloß Hypothesen zur Erklärung der erscheinenden Mannigfaltigkeit. Der Begriff des Atoms hat daher nichts mit ihnen zu schaffen.

Um unsere Behauptung zu erweisen, ist es zuvörderst nötig, uns mit den Quellen zu verständigen, die sich hier zu widersprechen scheinen.

In der Schrift *De placitis philosophorum* heißt es: „*Epikur* behauptet, den Atomen komme dies Dreifache zu: Größe, Gestalt, Schwere. Demokrit nahm nur zweierlei an: Größe und Gestalt; Epikur setzte diesen als Drittes die Schwere hinzu."[2]) Dieselbe Stelle findet sich, wörtlich wiederholt, in der Praeparatio evangelica des *Eusebius.*[3])

Sie wird bestätigt durch das Zeugnis des *Simplicius*[4]) und *Philoponus*[5]), nach dem Demokrit den Atomen nur den Unterschied der Größe und der Gestalt zugeteilt hat. Direkt entgegen steht *Aristoteles*, der im 1. Buch *De generatione et corruptione* den Atomen des Demokrit verschiedenes Gewicht beilegt.[6]) An einer andern Stelle (im 1. Buch *De coelo*) läßt *Aristoteles* unentschieden, ob Demokrit den Atomen Schwere beigelegt habe oder nicht; denn er sagt: „So wird keiner der Körper absolut leicht sein, wenn alle Schwere haben; wenn aber alle Leichtigkeit haben, wird keiner schwer sein."[7]) *Ritter* in seiner „Geschichte der alten Philosophie" verwirft, auf das Ansehen des Aristoteles sich stützend, die Angaben bei Plutarch, Eusebius und Stobäus[8]); die Zeugnisse des Simplicius und Philoponus berücksichtigt er nicht.

Wir wollen zusehen, ob sich jene Stellen wirklich so sehr widersprechen. In den angeführten Zitaten spricht Aristoteles von den Qualitäten des Atoms nicht ex professo. Dagegen heißt es im 7. Buch der „Metaphysik“: „Demokrit setzt drei Unterschiede der Atome. Denn der zugrunde liegende Körper sei der Materie nach einer und derselbe; er sei aber unterschieden durch den ῥυσμός[1], das die Gestalt, durch die τροπή[2], das die Lage, oder durch die διαθιγή[3], das die Ordnung bedeutet.“[9]) Soviel folgt sogleich aus dieser Stelle.[4] Die Schwere wird nicht als eine Eigenschaft der demokritischen Atome erwähnt. Die zersplitterten, durch die Leere auseinandergehaltenen Stücke der Materie müssen besondere Formen haben, und diese werden ganz äußerlich aus der Betrachtung des Raumes aufgenommen. Noch deutlicher geht dies aus folgender Stelle des Aristoteles hervor: „Leukipp und sein Genosse Demokrit sagen, die Elemente seien das Volle und das Leere ..... Diese seien Grund des Seienden als Materie. Wie nun diejenigen, die eine einzige Grundsubstanz setzen, das andere aus deren Affektionen erzeugen, indem sie das Dünne und das Dichte als Prinzipien der Qualitäten unterstellen: auf dieselbe Weise lehren auch jene, daß die Unterschiede der Atome Ursachen des andern seien; denn das zum Grunde liegende Sein unterscheide sich allein durch ῥυσμός, διαθιγή und τροπή ..... Es unterscheide sich nämlich A von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung, Z von N durch die Lage.“[10])

Es folgt aus dieser Stelle evident, daß Demokrit die Eigenschaften der Atome nur in bezug auf die Bildung der Unterschiede der Erscheinungswelt, nicht in bezug auf das Atom selbst betrachtet. Es folgt ferner, daß Demokrit die Schwere nicht als eine wesentliche Eigenschaft der Atome hervorhebt. Sie versteht sich ihm von selbst, weil alles Körperliche schwer ist. Ebenso ist selbst die Größe nach ihm keine Grundqualität. Sie ist eine akzidentelle Bestimmung, die den Atomen schon mit der Figur gegeben ist. Nur die Verschiedenheit der Figuren – denn weiter ist in Gestalt, Lage, Stellung nichts enthalten – interessieren den Demokrit. Größe, Gestalt, Schwere, indem sie zusammengestellt werden, wie es vom Epikur geschieht, sind Differenzen, welche das Atom an sich selbst hat; Gestalt, Lage, Ordnung [–] Unterschiede, welche ihm in bezug auf ein anderes zukommen. Während wir also bei Demokrit bloße hypothetische Bestimmungen zur Erklärung der Erscheinungswelt finden, wird sich uns bei Epikur die

[1] (rhysmọs) Bewegungsfolge, Rhythmus – [2] (tropẹ) Richtung, Wendung – [3] (diathigē) Berührung, Zusammentreffen – [4] der folgende Satz von Marx gestrichen: Demokrit setzt nicht den ⟨Unterschied⟩ Widerspruch zwischen der Qualität des Atoms und seinem Begriff

Konsequenz des Prinzips selbst darstellen. Wir betrachten daher seine Bestimmungen der Eigenschaften des Atoms im einzelnen.

Erstens haben die Atome *Größe*.[11]) Andrerseits wird auch die Größe negiert. Sie haben nämlich nicht *jede* Größe[12]), sondern es sind nur *einige* Größenwechsel unter ihnen anzunehmen[13]). Ja es ist nur die Negation des Großen ihnen zuzuschreiben, das Kleine[14]), und auch nicht das Minimum, denn dies wäre eine rein räumliche Bestimmung, sondern das Unendlichkleine, das den Widerspruch ausdrückt[15]). *Rosinius* in seinen Adnotationen zu den Fragmenten des Epikur übersetzt daher eine Stelle falsch und übersieht die andere gänzlich, wenn er sagt: „Hujusmodi autem tenuitatem atomorum incredibili parvitate arguebat Epicurus, utpote quas nulla magnitudine praeditas ajebat, teste Laertio X, 44."[16])[1] Ich will nun keine Rücksicht darauf nehmen, daß nach *Eusebius* erst Epikur unendliche Kleinheit den Atomen zugeschrieben[17]), Demokrit aber auch die größten Atome – *Stobäus* sagt sogar[18]), von Weltgröße – angenommen habe.

Einerseits widerspricht dies dem Zeugnis des *Aristoteles*[19]), andrerseits widerspricht Eusebius oder vielmehr der alexandrinische Bischof *Dionysius*, den er exzerpiert, sich selbst; denn in demselben Buche heißt es, Demokrit habe als Prinzipien der Natur unteilbare, durch die Vernunft anschaubare Körper unterstellt[20]). Allein soviel ist klar, Demokrit bringt sich den Widerspruch nicht zum Bewußtsein; er beschäftigt ihn nicht, während er das Hauptinteresse Epikurs bildet.

Die *zweite* Eigenschaft der epikureischen Atome ist die *Gestalt*.[21]) Allein auch diese Bestimmung widerspricht dem Begriff des Atoms, und es muß ihr Gegenteil gesetzt werden. Die abstrakte Einzelheit ist das Abstrakt-sich-Gleiche und daher gestaltlos. Die Unterschiede der Gestalt der Atome sind daher zwar unbestimmbar[22]), allein sie sind nicht absolut unendlich[23]). Vielmehr ist es eine bestimmte und endliche Anzahl von Gestalten, durch die die Atome unterschieden werden.[24]) Es ergibt sich hieraus von selbst, daß es nicht so viel verschiedene Figuren als Atome gibt[25]), während Demokrit unendlich viele Figuren setzt[26]). Hätte jedes Atom eine besondere Gestalt, so müßte es Atome von unendlicher Größe geben[27]); denn sie hätten einen unendlichen Unterschied, den Unterschied von allen übrigen, an sich, wie die Leibnizischen Monaden. Die Behauptung von Leibniz, daß nicht zwei Dinge sich gleich seien, wird daher umgekehrt; und es gibt unendlich viele Atome von derselben Gestalt[28]), womit offenbar die

[1] „Auf diese Weise aber versuchte Epikur die Feinheit der Atome von unglaublicher Kleinheit zu beweisen, indem er nach dem Zeugnis des Laertius X, 44 sagte, diese hätten keine Größe."

Bestimmung der Gestalt wieder negiert ist; denn eine Gestalt, die [sich] nicht mehr von anderm unterscheidet, ist nicht Gestalt.[1]

Höchst wichtig ist es endlich[2], daß Epikur als *dritte* Qualität die *Schwere* anführt[29]); denn im Schwerpunkt besitzt die Materie die ideale Einzelheit, die eine Hauptbestimmung des Atoms bildet. Sind also die Atome einmal in das Reich der Vorstellung versetzt, so müssen sie auch schwer sein.

Allein die Schwere widerspricht auch direkt dem Begriff des Atoms; denn sie ist die Einzelheit der Materie als ein idealer Punkt, der außerhalb derselben liegt. Das Atom ist aber selbst diese Einzelheit, gleichsam der Schwerpunkt, als eine einzele Existenz vorgestellt. Die Schwere existiert daher für den Epikur nur als *verschiedenes Gewicht*, und die Atome sind selbst *substantiale Schwerpunkte* wie die Himmelskörper. Wendet man dies auf das Konkrete an: so ergibt sich von selbst, was der alte *Brucker* so wunderbar findet[30]) und was uns *Lukrez* versichert[31]), nämlich, daß die Erde kein Zentrum hat, nach dem Alles strebt, und daß es keine Antipoden gibt. Da die Schwere ferner nur dem von anderm unterschiedenen, also entäußerten und mit Eigenschaften begabten Atome zukömmt: so versteht es sich, daß, wo die Atome nicht als viele in ihrer Differenz voneinander, sondern nur in Beziehung zur Leere gedacht werden, die Bestimmung des Gewichtes fortfällt. Die Atome, so verschieden sie an Masse und Form sein mögen, bewegen sich daher gleich schnell im leeren Raum.[32]) Epikur wendet daher die Schwere auch nur in der Repulsion und den Kompositionen an, die aus der Repulsion hervorgehen, was Veranlassung gegeben hat[3], zu behaupten, nur die Konglomerationen[4] der Atome, nicht aber sie selbst, seien mit Schwere begabt.[33])

Gassendi lobt schon[5] den Epikur, daß er, rein durch Vernunft geleitet, die Erfahrung antizipiert habe, wonach alle Körper, obgleich an Gewicht und Last höchst verschieden, dennoch gleich schnell sind, wenn sie von oben nach unten fallen.[34])[6]

Die Betrachtung der Eigenschaften der Atome liefert uns also dasselbe Resultat wie die Betrachtung der Deklination, nämlich, daß Epikur den Widerspruch im Begriff des Atoms zwischen Wesen und Existenz verobjektiviert und so die Wissenschaft der Atomistik geliefert hat, während

[1] Der folgende Absatz von Marx gestrichen: Epikur hat sich also auch hier den Widerspruch verobjektiviert, während Demokrit, nur die materielle Seite festhaltend, in den weitren Bestimmungen keine Konsequenz des Prinzips mehr erkennen läßt. – [2] „endlich" von Marx eingefügt – [3] der folgende Satzteil von Marx gestrichen: sie als Ursache dieser zu betrachten und zu – [4] „*Konglomeration*" von Marx in den Plural gesetzt – [5] „schon" von Marx hinzugesetzt – [6] der folgende Satz von Marx gestrichen: Wir haben diesem Lobe die Verständigung aus dem Prinzip des Epikur hinzugefügt.

beim Demokrit keine Realisierung des Prinzips selber stattfindet, sondern nur die materielle Seite festgehalten und Hypothesen zum Behufe der Empirie beigebracht werden.

DRITTES KAPITEL

Ἄτομοι ἀρχαί[1] *und ἄτομα στοιχεῖα*[2]

Schaubach behauptet in seiner schon oben angeführten Abhandlung über die astronomischen Begriffe des Epikur:

„*Epikur*[3] hat mit *Aristoteles*[3] einen Unterschied gemacht zwischen *Anfängen* (ἄτομοι ἀρχαί, Diogen. Laert. X, 41) und *Elementen* (ἄτομα στοιχεῖα, Diogen. Laert. X, 86). Jene sind die durch den Verstand erkennbaren Atome, erfüllen keinen Raum.[1]) Dieselben heißen *Atome*[3], nicht als die kleinsten Körper, sondern weil sie im Raum nicht geteilt werden können. Nach diesen Vorstellungen sollte man meinen, daß Epikur den Atomen keine Eigenschaften, welche sich auf den Raum beziehen, beigelegt habe.[2]) In dem Brief an den Herodot aber (Diogen. Laert. X, 44. 54[4]) gibt er den Atomen nicht nur Schwere, sondern auch Größe und Gestalt..... Ich rechne daher diese Atome zu der zweiten Gattung, die aus jenen entstanden sind, aber doch wieder als Elementarteilchen der Körper angesehen werden."[3])

Betrachten wir uns die Stelle, die *Schaubach* aus dem Diogenes Laertius [X, 86] zitiert, genauer. Sie heißt: Οἷον, ὅτι τὸ πᾶν, σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις ἐστίν· ἢ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα, καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα [...].[5] Epikur belehrt hier den Pythokles, an den er schreibt, die Lehre von den Meteoren unterscheide sich von allen übrigen physischen Doktrinen, z.B., daß alles Körper und Leeres sei, daß es unteilbare Grundstoffe gebe. Man sieht, es ist hier durchaus kein Grund vorhanden, anzunehmen, es sei von einer sekundären Gattung Atome die Rede.[6] Vielleicht scheint es, daß die Disjunktion zwischen τὸ πᾶν, σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις[7] und ὅτι τὰ ἄτομα στοιχεῖα[8] einen Unter-

[1] (atomoi archai) unteilbare Anfänge, Grundstoffe, Prinzipien – [2] (atoma stoicheia) unteilbare Elemente – [3] Hervorhebung von Marx – [4] in der Abschrift: 45 – [5] Z.B. daß das All aus Körpern und unkörperlicher Natur besteht oder daß es unteilbare Elemente gibt und dergleichen [...]. – [6] nach „Rede" von Marx gestrichen: Mit demselben Recht und Unrecht könnte man aus dieser Stelle ἀρχὴ δὲ τούτων οὐκ ἔστιν, αἰτίων τῶν ἀτόμων οὐσῶν[4]) [einen Anfang hierfür aber gibt es nicht, denn die Atome sind die Ursache[4])] [schließen, Epikur habe eine *dritte* Art – ἄτομα αἴτια [(atoma aitia) ursächliche Atome] – angenommen. – [7] dem All, das aus Körpern und unkörperlicher Natur besteht – [8] daß es die unteilbaren Elemente gibt

schied zwischen σῶμα[1] und ἄτομα στοιχεῖα poniere, wo denn etwa σῶμα die Atome der ersten Art im Gegensatz zu den ἄτομα στοιχεῖα bedeute. Allein daran ist gar nicht zu denken. Σῶμα bedeutet das *Körperliche* im Gegensatz zum *Leeren*, das daher auch ἀσώματον[2] heißt[5]). In σῶμα sind daher ebensowohl die Atome als die zusammengesetzten Körper einbegriffen. So wird z.B. in dem Brief an den Herodot gesagt: Τὸ πᾶν ἐστι *τὸ σῶμα* ..... εἰ μὴ ἦν, ὃ *κενὸν* καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν ..... Τῶν σωμάτων τὰ μέν ἐστι *συγκρίσεις*, τὰ δ' ἐξ ὧν αἱ συγκρίσεις πεποίηνται. *Ταῦτα* δέ ἐστιν *ἄτομα* καὶ ἀμετάβλητα ..... Ὥςτε τὰς ἀρχὰς, ἀτόμους ἀναγκαῖον εἶναι σωμάτων φύσεις[3].[6]) Epikur spricht also in der obenerwähnten Stelle zuerst vom *Körperlichen* überhaupt im Unterschied vom *Leeren*, dann von dem besondern Körperlichen, den Atomen.[4]

Schaubachs Berufung auf den Aristoteles beweist ebensowenig. Der Unterschied zwischen ἀρχή[5] und στοιχεῖον[6], den vorzugsweise die Stoiker urgieren[7]), findet sich zwar auch bei Aristoteles[8]); allein nicht minder gibt er auch die Identität beider Ausdrücke an[9]). Er lehrt sogar ausdrücklich, στοιχεῖον bezeichne vorzugsweise das Atom.[10]) Ebenso nennen auch Demokrit und Leukipp das πλῆρες καὶ κενὸν „στοιχεῖον"[7].[11])

Bei Lukrez, in den Briefen des Epikur bei Diogenes Laertius, im Kolotes des Plutarch[12]), vom Sextus Empiricus[13]) werden die Eigenschaften den Atomen selbst beigelegt, weshalb sie eben als sich selbst aufhebend bestimmt wurden.

Wenn es aber für eine Antinomie gilt, daß bloß durch die Vernunft wahrnehmbare Körper mit räumlichen Qualitäten begabt sind: so ist es eine viel größere Antinomie, daß die räumlichen Qualitäten selbst nur durch den Verstand perzipiert werden können.[14])

Endlich führt *Schaubach* zur weitern Begründung seiner Ansicht folgende Stelle des Stobäus [Eclog. phys. I, 17, p. 33, 1–3 = I, 14, 1f p. 142 W.] an: Ἐπίκουρος ..... τὰ [...] πρῶτα (sc. σώματα) δὲ ἁπλᾶ, τὰ δὲ ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βάρος ἔχειν.[8] Dieser Stelle bei Stobäus könnten noch folgende hin-

---

[1] (sōma) Körper, Körperliches – [2] (asōmaton) Unkörperliches – [3] Das All ist *Körper*....., wenn es das nicht gäbe, was wir *das Leere*, den Raum und die unkörperliche Natur nennen..... Von den Körpern sind die einen *Zusammensetzungen*, die andern das, woraus die Zusammensetzungen bestehen. *Diese* aber sind *unteilbar* und unveränderlich..... Daher sind die Grundstoffe notwendigerweise von unteilbarer körperlicher Natur – [4] der folgende Satz von Marx gestrichen: "Ατομα στοιχεῖα hat daselbst keine andere Bedeutung als die ἄτομοι φύσεις [(atomoi physeis) unteilbare Naturen], von denen gesagt wird, sie seien ἀρχαί [(archai) Anfänge, Grundstoffe] in der zuletzt allegierten Stelle. – [5] (archē) Anfang, Grundstoff – [6] (stoicheion) Element – [7] Volle und Leere „Element" – [8] Epikur [sagt,] die ursprünglichen (d. h. Körper) seien einfach, die aus ihnen zusammengesetzten Körper aber hätten alle Schwere.

zugefügt werden, in denen ἄτομα στοιχεῖα als eine besondere Art Atome erwähnt werden: (Plutarch.) *De placit. philosoph.* I, 246 [= I, 7 p. 882 A] und 249 [= I, 12 p. 883 A] und Stob. *Eclog. phys.* I [,3], p. 5 [,42. 45–47 = I, 1, 29^{b}, p. 38 W.].[15]) Übrigens wird keineswegs in diesen Stellen behauptet, die ursprünglichen Atome seien ohne Größe, Gestalt und Schwere. Es wird vielmehr nur von der Schwere als einem differenten Merkmale der ἄτομοι ἀρχαί und ἄτομα στοιχεῖα gesprochen. Wir bemerkten aber schon im vorigen Kapitel, daß diese nur bei der Repulsion und den aus ihr entstehenden Konglomerationen angewandt wird.

Mit der Erdichtung der ἄτομα στοιχεῖα wird auch nichts gewonnen. Es ist ebenso schwierig, aus den ἄτομοι ἀρχαί zu den ἄτομα στοιχεῖα überzugehen, als ihnen direkt Eigenschaften beizulegen. Nichtsdestoweniger leugne ich nicht durchaus jene Unterscheidung. Ich leugne nur zwei verschiedene fixe Arten von Atomen. Es sind vielmehr unterschiedene Bestimmungen einer und derselben Art.

Ehe ich diesen Unterschied auseinandersetze, mache ich noch aufmerksam auf eine Manier des Epikur. Er setzt nämlich die verschiedenen Bestimmungen eines Begriffes gern als verschiedene selbständige Existenzen. Wie sein Prinzip das Atom ist, so ist die Weise seines Wissens selbst atomistisch. Jedes Moment der Entwickelung verwandelt sich ihm unter der Hand sogleich in eine fixe, von ihrem Zusammenhang gleichsam durch den leeren Raum getrennte Wirklichkeit; alle Bestimmung nimmt die Gestalt der isolierten Einzelheit an.

Aus folgendem Beispiel wird diese Manier klar werden.

Das Unendliche, τὸ ἄπειρον[1] oder die infinitio, wie Cicero übersetzt, wird zuweilen als eine besondere Natur vom Epikur gebraucht; ja gerade in denselben Stellen, in denen wir die στοιχεῖα als eine fixe zugrunde liegende Substanz bestimmt finden, finden wir auch das ἄπειρον verselbständigt.[16])

Nun ist aber das Unendliche nach den eigenen Bestimmungen des Epikur weder eine besondere Substanz noch etwas außer den Atomen und dem Leeren, sondern vielmehr eine akzidentelle Bestimmung desselben. Wir finden nämlich drei Bedeutungen des ἄπειρον.

Erstens drückt das ἄπειρον dem Epikur eine Qualität aus, die den Atomen und dem Leeren gemein ist. So bedeutet es die Unendlichkeit des Alls, das unendlich ist durch die unendliche Vielheit der Atome, durch die unendliche Größe des Leeren.[17])

---

[1] (to apeiron)

Das andere Mal ist ἀπειρία[1] die Vielheit der Atome, so daß nicht das Atom, sondern die unendlich vielen Atome dem Leeren entgegengesetzt werden.[18])

Endlich, wenn wir vom Demokrit auf den Epikur schließen dürfen, bedeutet ἄπειρον auch gerade das Gegenteil, die unbegrenzte Leere, die dem in sich bestimmten und durch sich selbst begrenzten Atom opponiert wird.[19])

In allen diesen Bedeutungen – und sie sind die einzigen, sogar die einzig möglichen für die Atomistik – ist das Unendliche eine bloße Bestimmung der Atome und des Leeren. Nichtsdestoweniger wird es zu einer besondern Existenz verselbständigt, so[2] als eine spezifische Natur neben die Prinzipien gestellt, deren Bestimmtheit es ausdrückt.[3]

Mag daher Epikur selbst die Bestimmung, in der das Atom στοιχεῖον wird, als eine selbständige, ursprüngliche Art Atom fixiert haben, was übrigens, nach der historischen Prävalenz der einen Quelle vor der andern zu schließen, nicht der Fall ist; oder mag Metrodor, der Schüler des Epikur[46], was uns wahrscheinlicher dünkt, erst die unterschiedene Bestimmung in eine unterschiedene Existenz verwandelt haben[20]): wir müssen der subjektiven Weise des atomistischen Bewußtseins die Verselbständigung der einzelen Momente zuschreiben. Dadurch, daß man verschiedenen Bestimmungen die Form verschiedener Existenz verleiht, hat man ihren Unterschied nicht begriffen.

Das Atom hat dem Demokrit nur die Bedeutung eines στοιχεῖον, eines materiellen Substrats. Die Unterscheidung zwischen dem Atom als ἀρχή und στοιχεῖον, als Prinzip und Grundlage, gehört dem Epikur. Ihre Wichtigkeit wird aus folgendem erhellen.

Der Widerspruch zwischen Existenz und Wesen, zwischen Materie und Form, der im Begriff des Atoms liegt, ist am einzelnen Atom selbst gesetzt, indem es mit Qualitäten begabt wird. Durch die Qualität ist das Atom seinem Begriff entfremdet, zugleich aber in seiner Konstruktion vollendet. Aus der Repulsion und den damit zusammenhängenden Konglomerationen der qualifizierten Atome entsteht nun die erscheinende Welt.

Bei diesem Übergange aus der Welt des Wesens in die Welt der Erscheinung erreicht offenbar der Widerspruch im Begriff des Atoms seine grellste Verwirklichung. Denn das Atom ist seinem Begriff nach die absolute, wesentliche Form der Natur. *Diese absolute Form ist jetzt zur absoluten Materie, zum formlosen Substrat der erscheinenden Welt degradiert.*

---

[1] (apeiria) Unendlichkeit – [2] von Marx korrigiert aus: sogar – [3] der folgende Satz von Marx gestrichen: Dies Beispiel ist überzeugend.

Die Atome sind zwar Substanz der Natur[21]), aus der alles sich erhebt, in die alles sich auflöst[22]); aber die stete Vernichtung der erscheinenden Welt kömmt zu keinem Resultat. Es bilden sich neue Erscheinungen; das Atom selbst aber bleibt immer als Bodensatz zugrunde liegen.[23]) Soweit also das Atom seinem reinen Begriff nach gedacht wird, ist der leere Raum, die vernichtete Natur, seine Existenz; soweit es zur Wirklichkeit fortgeht, sinkt es zur materiellen Basis herab, die, Träger einer Welt von mannigfaltigen Beziehungen, nie anders als in ihr gleichgiltigen und äußerlichen Formen existiert. Es ist dies eine notwendige Konsequenz, weil das Atom, als Abstrakt-Einzeles und Fertiges vorausgesetzt, nicht als idealisierende und übergreifende Macht jener Mannigfaltigkeit sich zu betätigen vermag.

Die abstrakte Einzelheit ist die Freiheit vom Dasein, nicht die Freiheit im Dasein. Sie vermag nicht im Licht des Daseins zu leuchten. Es ist dies ein Element, in welchem sie ihren Charakter verliert und materiell wird. Daher tritt das Atom nicht in den Tag der Erscheinung[24]) oder sinkt zur materiellen Basis herab, wo es in sie tritt. Das Atom als solches existiert nur in der Leere. So ist der Tod der Natur ihre unsterbliche Substanz geworden; und mit Recht ruft Lukrez [III, 882 Eichst. = 869 Diels] aus:

Mortalem vitam mors [...] immortalis ademit.[1]

Daß aber Epikur den Widerspruch in dieser seiner höchsten Spitze faßt und vergegenständlicht, also das Atom, wo es zur Basis der Erscheinung wird, als στοιχεῖον vom Atom, wie es im Leeren existiert, als ἀρχή unterscheidet, ist sein philosophischer Unterschied vom Demokrit, der nur das eine Moment vergegenständlicht. Es ist dies derselbe Unterschied, der in der Welt des Wesens, dem Reich der Atome und des Leeren, den Epikur vom Demokrit trennt. Da aber erst das qualifizierte Atom das vollendete ist, da erst aus dem vollendeten und seinem Begriff entfremdeten Atom die erscheinende Welt hervorgehen kann: so drückt dies Epikur so aus, daß erst das qualifizierte Atom στοιχεῖον werde oder erst das ἄτομον στοιχεῖον mit Qualitäten begabt sei.

VIERTES KAPITEL

Die Zeit

Da im Atom die Materie als reine Beziehung auf sich aller Veränderlichkeit und Relativität enthoben ist: so folgt unmittelbar, daß die Zeit aus dem Begriff des Atoms, der Welt des Wesens, auszuschließen ist. Denn die

[1] Der unsterbliche Tod hat das sterbliche Leben genommen.

Materie ist nur ewig und selbständig, insofern von dem zeitlichen Moment in ihr abstrahiert wird. Hierin stimmen auch Demokrit und Epikur überein. Sie differieren aber in der Art und Weise, wie die Zeit, die aus der Welt der Atome entfernt ist, nun bestimmt, wohin sie verlegt wird.

Dem Demokrit hat die Zeit keine Bedeutung, keine Notwendigkeit für das System. Er erklärt sie, um sie aufzuheben. Als ewig wird sie bestimmt, damit, wie *Aristoteles*[1]) und Simplicius[2]) sagen, Entstehen und Vergehen, also das Zeitliche, von den Atomen entfernt werde. Sie selbst, die Zeit, biete den Beweis dar, daß nicht alles einen Ursprung, ein Moment des Anfangs haben müsse.

Es ist hierin ein Tieferes anzuerkennen. Der imaginierende Verstand, der die Selbständigkeit der Substanz nicht begreift, fragt nach ihrem zeitlichen Werden. Es entgeht ihm dabei, daß, indem er die Substanz zu einem Zeitlichen, er zugleich die Zeit zu einem Substantiellen macht und damit ihren Begriff aufhebt; denn die absolut gemachte Zeit ist nicht mehr zeitlich.

Allein andrerseits ist diese Lösung unbefriedigend. Die Zeit, aus der Welt des Wesens ausgeschlossen, wird in das Selbstbewußtsein des philosophierenden Subjekts verlegt, berührt aber nicht die Welt selbst.

Anders Epikur. Aus der Welt des Wesens ausgeschlossen, wird ihm die *Zeit zur absoluten Form der Erscheinung.* Sie wird nämlich bestimmt als accidens des accidens. Das accidens ist die Veränderung der Substanz überhaupt. Das accidens des accidens ist die Veränderung als in sich reflektierende, der Wechsel als Wechsel. Diese reine Form der erscheinenden Welt ist nun die Zeit.[3])

Die Zusammensetzung ist die bloß passive Form der konkreten Natur, die Zeit ihre aktuose Form. Betrachte ich die Zusammensetzung ihrem Dasein nach: so existiert das Atom hinter ihr, im Leeren, in der Einbildung; betrachte ich das Atom seinem Begriff nach: so existiert die Zusammensetzung entweder gar nicht oder nur in der subjektiven Vorstellung; denn sie ist eine Beziehung, in welcher die selbständigen, in sich verschlossenen, gegeneinander gleichsam interesselosen Atome ebensosehr nicht aufeinander bezogen sind. Die Zeit dagegen, der Wechsel des Endlichen, indem er als Wechsel gesetzt wird, ist ebensosehr die wirkliche Form, die die Erscheinung vom Wesen trennt, sie als Erscheinung setzt, als sie in das Wesen zurückführt. Die Zusammensetzung drückt nur die Materialität sowohl der Atome aus als der Natur, die aus ihnen sich erhebt. Die Zeit dagegen ist in der Welt der Erscheinung, was der Begriff des Atoms in der Welt des Wesens ist, nämlich die Abstraktion, Vernichtung und Zurückführung alles bestimmten Daseins in das Fürsichsein.

Aus diesen Betrachtungen ergeben sich folgende Konsequenzen. *Erstens* macht Epikur den Widerspruch zwischen Materie und Form zum Charakter der erscheinenden Natur, die so das Gegenbild der wesentlichen, des Atoms, wird. Dies geschieht, indem dem Raum die Zeit, der passiven Form der Erscheinung die aktive entgegengesetzt wird. *Zweitens* wird erst bei Epikur die Erscheinung als Erscheinung aufgefaßt, d. h. als eine Entfremdung des Wesens, die sich selbst in ihrer Wirklichkeit als solche Entfremdung betätigt. Bei Demokrit dagegen, dem die Zusammensetzung die einzige Form der erscheinenden Natur ist, zeigt die Erscheinung nicht an sich selbst, daß sie Erscheinung, ein vom Wesen Unterschiedenes ist. Also ihrer Existenz nach betrachtet, wird das Wesen gänzlich mit ihr konfundiert, ihrem Begriff nach gänzlich von ihr getrennt, so daß sie zum subjektiven Schein herabsinkt. Die Zusammensetzung verhält sich gleichgiltig und materiell gegen ihre wesentlichen Grundlagen. Die Zeit dagegen ist das Feuer des Wesens, das die Erscheinung ewig verzehrt und ihr den Stempel der Abhängigkeit und Wesenlosigkeit aufdrückt. *Endlich*, indem nach Epikur die Zeit der Wechsel als Wechsel, die Reflexion der Erscheinung in sich ist, wird mit Recht die erscheinende Natur als objektiv gesetzt, mit Recht die sinnliche Wahrnehmung zum realen Kriterium der konkreten Natur gemacht, obgleich das Atom, ihr Fundament, nur durch die Vernunft geschaut wird.

Weil nämlich die Zeit die abstrakte Form der sinnlichen Wahrnehmung ist: so ist nach der atomistischen Weise des epikureischen Bewußtseins die Notwendigkeit vorhanden, daß sie als eine besonders existierende Natur in der Natur fixiert werde. Die Veränderlichkeit der sinnlichen Welt nun als Veränderlichkeit, ihr Wechsel als Wechsel, diese Reflexion der Erscheinung in sich, die den Begriff der Zeit bildet, hat ihre gesonderte Existenz in der bewußten Sinnlichkeit. *Die Sinnlichkeit des Menschen ist also die verkörperte Zeit, die existierende Reflexion der Sinnenwelt in sich.*

Wie dies aus der Begriffsbestimmung der Zeit bei *Epikur* unmittelbar sich ergibt, so läßt es sich auch ganz bestimmt im einzelen nachweisen. In dem Briefe des Epikur an den Herodot[4]) wird die Zeit so bestimmt, daß sie entstehe, wenn die von den Sinnen perzipierten Akzidenzien der Körper als Akzidenzien gedacht werden. Die in sich reflektierte Sinnenperzeption ist hier also die Quelle der Zeit und die Zeit selbst. Daher ist nicht nach Analogie die Zeit zu bestimmen noch ein anderes von ihr auszusagen, sondern die Enargie selbst festzuhalten; denn, weil die in sich reflektierte Sinnenperzeption die Zeit selbst ist, ist nicht über sie hinauszugehen.

Dagegen bei *Lukrez*, *Sextus Empiricus* und *Stobäus*[5]) wird das accidens des accidens, die in sich reflektierte Veränderung, als Zeit bestimmt. Die Reflexion der Akzidenzien in der Sinnenperzeption und ihre Reflexion in sich selbst werden daher als eines und dasselbe gesetzt.

Durch diesen Zusammenhang zwischen der Zeit und der Sinnlichkeit erhalten auch die εἴδωλα[1], die ebenso bei Demokrit sich finden, eine konsequentere Stellung.

Die εἴδωλα sind die Formen der Naturkörper, die sich als Oberflächen gleichsam von ihnen abhäuten und sie in die Erscheinung tragen.[6]) Diese Formen der Dinge strömen beständig von ihnen aus und dringen in die Sinne und lassen eben dadurch die Objekte erscheinen. Im Hören hört daher die Natur sich selbst, im Riechen riecht sie sich selbst, im Sehen sieht sie sich selbst.[7]) Die menschliche Sinnlichkeit ist so das Medium, in dem als in einem Fokus die Naturprozesse sich reflektieren und zum Licht der Erscheinung entzünden.

Bei *Demokrit* ist dies eine Inkonsequenz, da die Erscheinung nur subjektiv ist; bei Epikur eine notwendige Folge, da die Sinnlichkeit die Reflexion der erscheinenden Welt in sich, ihre verkörperte Zeit ist.

Endlich zeigt sich der Zusammenhang der Sinnlichkeit und der Zeit so, *daß die Zeitlichkeit der Dinge und ihre Erscheinung für die Sinne als eins an ihnen selbst gesetzt wird.* Denn eben dadurch, daß die Körper den Sinnen erscheinen, vergehen sie.[8]) Indem nämlich die εἴδωλα sich beständig von den Körpern abtrennen und in die Sinne strömen, indem sie ihre Sinnlichkeit außer sich als eine andere Natur haben, nicht an sich selbst, also nicht aus der Diremtion zurückkehren: lösen sie sich auf und vergehen.

Wie also das Atom nichts als die Naturform des abstrakten, einzelen Selbstbewußtseins ist: so ist die sinnliche Natur nur das vergegenständlichte empirische, einzele Selbstbewußtsein, und dies ist das sinnliche. Die Sinne sind daher die einzigen Kriterien in der konkreten Natur, wie die abstrakte Vernunft in der Welt der Atome.

FÜNFTES KAPITEL

Die Meteore

Demokrits astronomische Ansichten mögen scharfsinnig sein für den Standpunkt seiner Zeit. Philosophisches Interesse ist ihnen nicht abzu-

[1] (eidōla) Abbilder

gewinnen. Weder verlassen sie den Kreis empirischer Reflexion, noch stehen sie in bestimmterem innern Zusammenhang mit der Atomenlehre.

Dagegen *Epikurs* Theorie von den Himmelskörpern und den mit ihnen zusammenhängenden Prozessen oder von den *Meteoren* (in welchem einen Ausdruck er dies zusammenfaßt) steht im Gegensatz nicht nur zur Meinung Demokrits, sondern zur Meinung der griechischen Philosophie. Die Verehrung der Himmelskörper ist ein Kultus, den alle griechischen Philosophen feiern. Das System der Himmelskörper ist die erste naive und naturbestimmte Existenz der wirklichen Vernunft. Dieselbe Stellung hat das griechische Selbstbewußtsein im Reich des Geistes. Es ist das geistige Sonnensystem. Die griechischen Philosophen beteten daher in den Himmelskörpern ihren eigenen Geist an.

Anaxagoras selbst, der zuerst den Himmel physisch erklärte und ihn so in einem andern Sinne als Sokrates auf die Erde herabzog, antwortete, als man ihn fragte, wozu er geboren sei: εἰς ϑεωρίαν ἡλίου καὶ σελήνης καὶ οὐρανοῦ[1].[1]) *Xenophanes* aber schaute zum Himmel und sagte: Das Eine sei der Gott.[2]) Von den *Pythagoreern* und *Plato*, von *Aristoteles* ist die religiöse Beziehung zu den Himmelskörpern bekannt.

Ja, der Anschauung des ganzen griechischen Volks tritt Epikur entgegen.

Es scheint mannigmal, sagt *Aristoteles*, der Begriff für die Phänomene zu zeugen und die Phänomene für den Begriff. So haben alle Menschen eine Vorstellung von den Göttern und schreiben dem Göttlichen den obersten Sitz zu, sowohl Barbaren als Hellenen, überhaupt alle, so viele an das Dasein der Götter glauben, offenbar das Unsterbliche dem Unsterblichen verknüpfend; denn anders ist es unmöglich. Wenn also ein Göttliches ist – wie es denn wirklich ist: so ist auch unsere Behauptung über die Substanz der Himmelskörper richtig. Es entspricht dies aber auch der sinnlichen Wahrnehmung, um für menschliche Überzeugung zu sprechen. Denn in der ganzen vergangenen Zeit scheint, nach der wechselseitig überlieferten Erinnerung, sich nichts verändert zu haben, weder an dem ganzen Himmel noch an irgendeinem seiner Teile. Auch der Name scheint von den Alten überliefert zu sein bis zur Jetztwelt, indem sie dasselbe annahmen, was auch wir sagen. Denn nicht einmal, nicht zweimal, sondern unendlichmal sind dieselben Ansichten zu uns gelangt. Weil nämlich der erste Körper etwas anderes ist, außer der Erde und dem Feuer und der Luft und dem Wasser: benannten sie den obersten Ort „Äther" von ϑεῖν ἀεί[2],

[1] zur Beobachtung von Sonne, Mond und Himmel – [2] (thein aei) ewig laufen

die ewige Zeit ihm als Beiname gebend.[3]) Den Himmel aber und den obern Ort teilten die Alten den Göttern zu, weil er allein unsterblich ist. Die jetzige Lehre bezeugt aber, daß er unzerstörbar, unentstanden, unteilhaft ist alles sterblichen Mißgeschickes. Auf diese Weise entsprechen zugleich unsere Begriffe der Wahrsagung über den Gott.[4]) Daß aber *ein*[1] Himmel ist, ist offenbar. Überliefert ist von den Vorfahren und Alten, zurückgeblieben in der Gestalt des Mythos der Spätern, daß die Himmelskörper Götter sind und daß das Göttliche die ganze Natur umfängt. Das andere wurde mythisch hinzugetan für den Glauben der vielen, als nützlich für die Gesetze und das Leben. Denn menschenähnlich und einigen der andern Lebendigen ähnlich machen sie die Götter und erdichten dergleichen hiermit Zusammenhängendes und Verwandtes. Wenn jemand hiervon das übrige abtrennt und nur das erste festhält, ihren Glauben, daß die ersten Substanzen Götter seien: so muß er es für göttlich gesagt halten, und daß, nachdem, wie es sich traf, jede mögliche Kunst und Philosophie erfunden und wieder verlorengegangen war, diese Meinungen, Reliquien gleich, auf die Jetztwelt gelangt seien.[5])

Epikur dagegen:

Zu diesem allen ist das hinzuzudenken, daß die größte Verwirrung der menschlichen Seele dadurch entsteht, daß sie die Himmelskörper für selig und unzerstörbar halten und ihnen entgegengesetzte Wünsche und Handlungen haben und Verdacht schöpfen nach den Mythen.[6]) Was die Meteore betrifft, muß man glauben, daß in ihnen Bewegung und Lage und Eklipsis und Aufgang und Niedergang und diesen Verwandtes nicht entsteht, indem Einer regiert und anordnet oder angeordnet hat, der zugleich alle Seligkeit neben der Unzerstörbarkeit besäße. Denn nicht stimmen Handlungen mit der Seligkeit überein, sondern, der Schwäche, der Furcht und dem Bedürfnis am meisten verwandt, geschehen sie. Noch ist zu meinen, daß einige feuerartige Körper, die Seligkeit besitzen, willkürlich diesen Bewegungen sich unterziehen. Stimmt man nun hiermit nicht überein: so bereitet dieser Gegensatz selbst die größte Verwirrung den Seelen.[7])

Wenn *Aristoteles* daher den Alten vorgeworfen hat[2], sie glaubten, der Himmel bedürfe zu seiner Stütze des Atlas[8]), der: πρὸς ἑσπέρους τόπους/ἕστηκε κίον' οὐρανοῦ τε καὶ χθονὸς/ὤμοιν ἐρείδων[3] (Aeschyl. Prometh. v. 348 sqq.),

[1] Von Marx korrigiert aus: einer der – [2] „den Alten vorgeworfen hat" von Marx korrigiert aus: die Alten getadelt hat – [3] in den Abendlanden fern / Da steht und Himmels und der Erde Säulen stützt / Mit seinen Schultern (das griechische Zitat setzte Marx an die Stelle der von ihm gestrichenen lateinischen Übersetzung: Axem humero torquet stellis fulgentibus aptam)

so tadelt Epikur dagegen die, die glauben, der Mensch bedürfe des Himmels; und den Atlas selbst, auf den sich der Himmel stützt, findet er in der menschlichen Dummheit und dem Aberglauben. Auch die Dummheit und der Aberglaube sind Titanen.

Der ganze Brief des Epikur an den Pythokles handelt von der Theorie der Himmelskörper, die letzte Sektion ausgenommen. Sie beschließt die Epistel mit ethischen Sentenzen. Und passend[1] werden der Lehre von den Meteoren sittliche Maximen angehängt. Diese Lehre ist dem Epikur eine Gewissensangelegenheit. Unsere Betrachtung wird sich daher hauptsächlich auf dies Schreiben an den Pythokles stützen. Wir werden es ergänzen aus dem Brief an den Herodot, auf den sich Epikur selbst beim Pythokles beruft.[9])

Erstens ist nicht zu glauben, daß ein ander Ziel aus der Erkenntnis der Meteore, werde sie im ganzen oder im besondern gefaßt, sich erreichen lasse als die Ataraxie und feste Zuversicht, wie aus der übrigen Naturwissenschaft.[10]) Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not, sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben. Wie es das Geschäft der Physiologie überhaupt ist, die Gründe des Hauptsächlichsten zu erforschen: so beruht auch hierin die Glückseligkeit in der Erkenntnis der Meteore. An und für sich enthält die Theorie vom Untergang und Aufgang, von der Lage und Eklipsis keinen besondern Grund der Glückseligkeit; nur daß Schrecken die innehat, die dies sehen, ohne seine Natur zu erkennen und seine Hauptursachen.[11]) Bis hierher wird nur der *Vorrang*, den die Theorie der Meteore vor den andern Wissenschaften haben sollte, verneint und sie in dasselbe Niveau gestellt.

Allein die Theorie der Meteore *unterscheidet sich auch spezifisch*, sowohl von der Weise der Ethik als der übrigen physischen Probleme, z. B., daß es unteilbare Elemente gibt u. dgl., wo nur eine einzige Erklärung den Phänomenen entspricht. Denn dies findet bei den Meteoren nicht statt.[12]) Diese haben keine einfache Ursache der Entstehung und mehr als eine Kategorie des Wesens, welche den Phänomenen entspricht. Denn nicht nach leeren Axiomen und Gesetzen ist die Physiologie zu betreiben.[13]) Es[2] wird stets wiederholt, daß nicht ἁπλῶς[3] (einfach, absolut), sondern πολλαχῶς[4] (vielfach) die Meteore zu erklären seien. So über Aufgang und Untergang von Sonne und Mond[14]), über das Wachsen und Abnehmen des Mondes[15]), über den Schein des Gesichts im Monde[16]), über den Wechsel der Tag- und Nachtlänge[17]) und die übrigen zölestischen Erscheinungen.

Wie soll denn nun erklärt werden?

---

[1] „passend" von Marx korrigiert aus: nicht zufällig – [2] von Marx korrigiert aus: Dies – [3] (haplọs) – [4] (pollachọs)

Jede Erklärung genügt. Nur der Mythos sei entfernt. Er wird aber entfernt sein, wenn man, den Phänomenen folgend, von ihnen auf das Unsichtbare schließt.[18]) An die Erscheinung ist sich festzuhalten, an die sinnliche Wahrnehmung. Die Analogie ist daher anzuwenden. So kann man sich die Furcht wegerklären und sich von derselben befreien, Gründe angebend über Meteore und das übrige, was immer zutrifft und die andern Menschen am meisten bestürzt.[19])

Die Masse der Erklärungen, die Vielheit der Möglichkeiten soll nicht nur das Bewußtsein beruhigen und die Gründe der Angst entfernen, sondern zugleich die Einheit, das sich gleiche und absolute Gesetz in den Himmelskörpern selbst negieren. Bald so, bald anders könnten sie sich verhalten; diese gesetzlose Möglichkeit sei der Charakter ihrer Wirklichkeit; alles in ihnen sei unbeständig und unstet.[20]) *Die Vielheit der Erklärungen soll zugleich die Einheit des Objekts aufheben.*

Während also *Aristoteles* in Übereinstimmung mit den andern griechischen Philosophen die Himmelskörper ewig und unsterblich macht, weil sie immer auf dieselbe Weise sich verhalten; während er ihnen selbst ein eigenes, höheres, der Macht der Schwere nicht unterworfenes Element zuschreibt: behauptet *Epikur* im direkten Gegensatz, gerade umgekehrt verhalte es sich. Dadurch sei die Theorie der Meteore spezifisch unterschieden von aller übrigen physischen Doktrin, daß in ihnen alles mehrfach und ungeregelt geschehe, daß alles in ihnen durch mannigfaltige, unbestimmt viele Gründe zu erklären sei. Ja, erzürnt und heftig eifernd, verwirft er die Gegenmeinung: Die sich an einer Erklärungsweise halten und alle andern ausschließen, die ein Einiges, daher Ewiges und Göttliches in den Meteoren annehmen, verfallen in eitle Erklärerei und den sklavischen Kunststücken der Astrologen; sie überschreiten die Grenzen der Physiologie und werfen sich dem Mythos in die Arme; Unmögliches suchen sie zu vollbringen, und mit Sinnlosem mühen sie sich ab; nicht einmal wissen sie, wo die Ataraxie selbst in Gefahr kömmt. Ihr Geschwätz ist zu verachten.[21]) Fern muß man sich halten von dem Vorurteil, als sei die Forschung über jene Gegenstände nicht gründlich und subtil genug, soweit sie nur auf unsere Ataraxie und Glückseligkeit hinzielt.[22]) Absolute Norm dagegen ist, daß nichts einer unzerstörbaren und ewigen Natur zukommen kann, was die Ataraxie störe, was Gefahr hervorbringe. Das Bewußtsein muß fassen, daß dies ein absolutes Gesetz ist.[23])

Epikur schließt also: *Weil die Ewigkeit der Himmelskörper die Ataraxie des Selbstbewußtseins stören würde, ist es eine notwendige, stringente Konsequenz, daß sie nicht ewig sind.*

Wie ist nun diese eigentümliche Ansicht des Epikur zu begreifen?

Alle Auctoren, die über epikureische Philosophie geschrieben, haben diese Lehre als inkohärent mit der übrigen Physik, mit der Atomenlehre, dargestellt. Der Kampf gegen die Stoiker, den Aberglauben, die Astrologie seien zureichende Gründe.

Und wir haben gehört, Epikur selbst unterscheidet die *Methode*, die in der Theorie der Meteore angewandt wird, von der Methode der übrigen Physik. Allein in welcher Bestimmung seines Prinzips liegt die Notwendigkeit dieser Unterscheidung? Wie kömmt er auf den Einfall?

Und nicht nur gegen die Astrologie, gegen die Astronomie selbst, gegen das ewige Gesetz und die Vernunft im Himmelssystem kämpft er an. Endlich der Gegensatz gegen die Stoiker erklärt nichts. Ihr Aberglaube und ihre ganze Ansicht war schon widerlegt, wenn die zölestischen Körper als zufällige Komplexionen der Atome, ihre Prozesse als zufällige Bewegungen derselben ausgesprochen wurden. Ihre ewige Natur war damit vernichtet, – eine Konsequenz, die aus jener Prämisse zu ziehen Demokrit sich begnügte.[24]) Ja, ihr Dasein selbst war damit aufgehoben.[25]) Es bedurfte also für den Atomistiker keiner neuen Methode.

Dies ist noch nicht die ganze Schwierigkeit. Eine rätselvollere Antinomie erhebt sich[1].

Das Atom ist die Materie in der Form der Selbständigkeit, der Einzelheit, gleichsam die vorgestellte Schwere. Die höchste Wirklichkeit aber der Schwere sind die Himmelskörper. In ihnen sind alle Antinomien zwischen Form und Materie, zwischen Begriff und Existenz, die die Entwickelung des Atoms bildeten, gelöst, in ihnen alle Bestimmungen, die gefordert wurden, verwirklicht. Die zölestischen Körper sind ewig und unveränderlich; ihren Schwerpunkt haben sie in sich, nicht außer sich; ihr einziger Akt ist die Bewegung, und, getrennt durch den leeren Raum, beugen sie aus von der geraden Linie, bilden ein System der Repulsion und Attraktion, in dem sie ebensosehr ihre Selbständigkeit bewahren, und erzeugen endlich die Zeit als die Form ihrer Erscheinung aus sich selbst. *Die Himmelskörper sind also die wirklich gewordenen Atome.* In ihnen hat die Materie in sich selbst die Einzelheit empfangen. Hier also mußte Epikur die höchste Existenz seines Prinzips, den Gipfel und Schlußpunkt seines Systems erblicken. Er gab vor, die Atome zu unterstellen, damit unsterbliche Fundamente der Natur zugrunde lägen. Er gab vor, daß es ihm um die substantiale Einzelheit der Materie zu tun sei. Wo er aber die Realität

[1] Nach „sich" von Marx gestrichen: die man bisher nicht geahnt hat

seiner Natur – denn er kennt keine andere als die mechanische – vorfindet, die selbständige, unzerstörbare Materie, in den Himmelskörpern, deren Ewigkeit und Unveränderlichkeit der Glaube der Menge, das Urteil der Philosophie, das Zeugnis der Sinne bewies: da ist es sein einziges Streben, in die irdische Vergänglichkeit sie hinabzuziehen; da wendet er sich eifernd gegen die Verehrer der selbständigen, den Punkt der Einzelheit in sich besitzenden Natur. Dies ist sein größter Widerspruch.

Epikur fühlt daher, daß seine frühern Kategorien hier zusammenbrechen, daß die Methode seiner Theorie[1] eine andere wird. Und es ist die *tiefste Erkenntnis* seines Systems, die durchgedrungenste Konsequenz, daß er dies fühlt und bewußt ausspricht.

Wir haben nämlich gesehen, wie die ganze epikureische Naturphilosophie durchströmt ist von dem Widerspruch zwischen Wesen und Existenz, zwischen Form und Materie. *In den Himmelskörpern aber ist dieser Widerspruch ausgelöscht,* sind die widerstreitenden Momente versöhnt. In dem zölestischen System hat die Materie die Form in sich empfangen, die Einzelheit in sich aufgenommen und so ihre Selbständigkeit erreicht. *Auf diesem Punkt* aber *hört sie auf, Affirmation des abstrakten Selbstbewußtseins zu sein.* In der Welt der Atome, wie in der Welt der Erscheinung, kämpfte die Form mit der Materie; die eine Bestimmung hob die andere auf, und gerade *in diesem Widerspruch fühlte das abstrakt-einzelne Selbstbewußtsein seine Natur vergegenständlicht.* Die abstrakte Form, die mit der abstrakten Materie unter der Gestalt der Materie kämpfte, war *es selbst.* Jetzt aber, wo die Materie sich mit der Form versöhnt hat und verselbständigt ist, tritt das einzele Selbstbewußtsein aus seiner Verpuppung heraus und ruft sich als das wahre Prinzip aus und befeindet die selbständig gewordene Natur.

Nach einer andern Seite hin drückt sich dies so aus: Indem die Materie die Einzelheit, die Form, in sich empfangen, wie es in den zölestischen Körpern der Fall ist, *hat sie aufgehört, abstrakte Einzelheit zu sein. Sie ist konkrete Einzelheit, Allgemeinheit, geworden.* In den Meteoren glänzt also dem abstrakt-einzelen Selbstbewußtsein seine sachlich gewordene Widerlegung entgegen, – das Existenz und Natur gewordene Allgemeine. Es erkennt daher in ihnen seinen tödlichen Feind. Ihnen schreibt es also, wie Epikur es tut, alle Angst und Verwirrung der Menschen zu; denn die Angst und Auflösung des Abstrakt-Einzelen ist eben das Allgemeine. Hier verbirgt sich also das wahre Prinzip des Epikur, das abstrakt-einzele Selbstbewußtsein, nicht länger. Es tritt hervor aus seinem Versteck, und,

[1] „Methode seiner Theorie" von Marx korrigiert aus: Theorie seiner Methode

befreit von materieller Vermummung, sucht es, durch die Erklärung nach abstrakter Möglichkeit – was möglich ist, kann auch anders sein; von dem Möglichen ist auch das Gegenteil möglich – die Wirklichkeit der selbständig gewordenen Natur zu vernichten. Daher die Polemik gegen die, die ἁπλῶς[1], d.i. auf eine bestimmte Weise, die Himmelskörper erklären; denn das Eine ist das Notwendige und In-sich-Selbständige.

Solange also die Natur als Atom und Erscheinung das einzele Selbstbewußtsein und seinen Widerspruch ausdrückt, tritt die Subjektivität des letztern nur unter der Form der Materie selbst hervor; wo sie dagegen selbständig wird, reflektiert es sich in sich, tritt es ihr in seiner eigenen Gestalt als selbständige Form gegenüber.

Es war von vornherein zu sagen, daß, wo das Prinzip des Epikur sich verwirklicht, es aufhören werde, Wirklichkeit für ihn zu haben. Denn würde das einzele Selbstbewußtsein realiter unter der Bestimmtheit der Natur oder die Natur unter seiner Bestimmtheit gesetzt: so hätte seine Bestimmtheit, d.h. seine Existenz, aufgehört, da nur das Allgemeine im freien Unterschiede von sich zugleich seine Affirmation wissen kann.

In der Theorie der Meteore erscheint also die Seele der epikureischen Naturphilosophie. Nichts sei ewig, was die Ataraxie des einzelen Selbstbewußtseins vernichtet. Die Himmelskörper stören seine Ataraxie, seine Gleichheit mit sich, weil sie die existierende Allgemeinheit sind, weil in ihnen die Natur selbständig geworden ist.

Nicht also die *Gastrologie* des *Archestratus*, wie *Chrysippus* meint[26]), sondern die Absolutheit und Freiheit des Selbstbewußtseins ist das Prinzip der epikureischen Philosophie, wenn auch das Selbstbewußtsein nur unter der Form der Einzelheit gefaßt wird.

Wird das abstrakt-einzele Selbstbewußtsein als absolutes Prinzip gesetzt: so ist zwar alle wahre und wirkliche Wissenschaft insoweit aufgehoben, als nicht die Einzelheit in der Natur der Dinge selbst herrscht. Allein zusammenstürzt auch alles, was gegen das menschliche Bewußtsein sich transzendent verhält, also dem imaginierenden Verstande angehört. Wird dagegen das Selbstbewußtsein, das sich nur unter der Form der abstrakten Allgemeinheit weiß, zum absoluten Prinzip erhoben: so ist der abergläubischen und unfreien Mystik Tür und Tor geöffnet. Der historische Beweis davon findet sich in der stoischen Philosophie. Das abstrakt-allgemeine Selbstbewußtsein hat nämlich den Trieb in sich, in den Dingen selbst sich zu affirmieren, in denen es nur affirmiert wird, indem es sie negiert.

---

[1] (haplọs) einfach, absolut

Epikur ist daher der größte griechische Aufklärer, und ihm gebührt das Lob des Lukrez[27]):

Humana ante oculos foede quum vita jaceret,
In terreis oppressa gravi sub relligione,
Quae caput a coeli regionibus ostendebat,
Horribili super aspectu mortalibus instans:
Primum Grajus homo mortaleis tollere contra
Est oculos ausus, primusque obsistere contra;
Quem nec fama Deum nec fulmina nec minitanti
Murmure compressit coelum...........
Quare relligio pedibus subjecta vicissim
Obteritur, nos exaequat victoria coelo.[1]

Der Unterschied zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie, den wir am Schlusse des allgemeinen Teils aufgestellt, hat sich in allen Sphären der Natur weiterentwickelt und bestätigt gefunden. Bei *Epikur* ist daher die *Atomistik* mit allen ihren Widersprüchen *als die Naturwissenschaft des Selbstbewußtseins,* das sich unter der Form der abstrakten Einzelheit absolutes Prinzip ist, bis zur höchsten Konsequenz, welches ihre Auflösung und bewußter Gegensatz gegen das Allgemeine ist, durchgeführt und vollendet. Dem *Demokrit* dagegen ist das *Atom* nur der *allgemein objektive Ausdruck der empirischen Naturforschung überhaupt.* Das Atom bleibt ihm daher reine und abstrakte Kategorie, eine Hypothese, die das Resultat der Erfahrung, nicht ihr energisches Prinzip ist, die daher ebensowohl ohne Realisierung bleibt, wie die reale Naturforschung nicht weiter von ihr bestimmt wird.

---

[1] Als vor den Blicken der Menschen das Leben schmachvoll auf Erden / Niedergebeugt von der Last schwerwuchtender Religion war, / Die ihr Haupt aus des Himmels erhabenen Höhen hervorstreckt / Und mit greulicher Fratze die Menschheit furchtbar bedräuet, / Da erkühnte zuerst sich ein Grieche, das sterbliche Auge / Gegen das Scheusal zu heben und kühn sich entgegenzustemmen. / Nicht das Göttergefabel, nicht Blitz und Donner des Himmels/ Schreckt' ihn mit ihrem Drohn...../ So liegt wie zur Vergeltung die Religion uns zu Füßen / Völlig besiegt, doch uns, uns hebt der Triumph in den Himmel.

[FRAGMENT AUS DEM ANHANG]

[Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie]

[II. Die individuelle Unsterblichkeit]

[1. Von dem religiösen Feudalismus. Die Hölle des Pöbels]

Die Betrachtung wird wieder eingeteilt in das Verhältnis τῶν ἀδίκων καὶ πονηρῶν[1], dann der πολλῶν καὶ ἰδιωτῶν[2] und endlich der ἐπιεικῶν καὶ νοῦν ἐχόντων[3] [17] (S. 1104 [A. c. 25]. l.c.) zu der Lehre von der Fortdauer der Seele. Schon diese Einteilung in feste, qualitative Unterschiede zeigt, wie wenig Plutarch den Epikur versteht, der als Philosoph das wesentliche Verhältnis der menschlichen Seele überhaupt betrachtet.

Für die Ungerechten wird nun wieder die Furcht als Besserungsmittel angeführt und so der Schrecken der Unterwelt für das sinnliche Bewußtsein gerechtfertigt. Wir haben diesen Einwurf schon betrachtet. Indem in der Furcht, und zwar einer inneren, nicht zu erlöschenden Furcht, der Mensch als Tier bestimmt ist, so ist es bei einem Tiere überhaupt gleichgültig, wie es in Schranken gehalten wird.

Wir kommen jetzt zur Ansicht der πολλοί[4], obgleich es sich am Ende zeigt, daß wenige davon ausgenommen sind, ja, um eigentlich zu reden, alle, δέω λέγειν πάντας[5], zu dieser Fahne schwören.

τοῖς δὲ πολλοῖς καὶ ἄνευ φόβου περὶ τῶν ἐν ᾅδου ἡ περὶ τὸ μυθῶδες τῆς ἀϊδιότητος ἐλπὶς, καὶ ὁ πόθος τοῦ εἶναι, πάντων ἐρώτων πρεσβύτατος ὢν καὶ μέγιστος, ἡδονῆς ὑπερβάλλει καὶ γλυκυθυμίας τὸ παιδικὸν ἐκεῖνο δέος. S. 1104 [B–C. c. 26]. l.c. ἢ καὶ τέκνα καὶ γυναῖκα καὶ φίλους ἀποβάλλοντες, εἶναί που μᾶλλον ἐθέλουσι καὶ διαμένειν κακοπαθοῦντες, ἢ παντάπασιν ἐξῃρῆσθαι καὶ διεφθάρθαι καὶ γεγονέναι τὸ μηθέν. ἡδέως δὲ τῶν ὀνομάτων τοῦ μεθιστάσθαι τὸν θνήσκοντα καὶ μεταλλάττειν, καὶ ὅσα δηλοῖ μεταβολὴν

---

[1] (tōn adịkōn kai ponērọn) der Ungerechten und Schurken – [2] (pollọn kai idiótōn) Masse und Ungebildeten – [3] (epieikọn kai noun echọntōn) Anständigen und Vernünftigen – [4] (pollọi) Menge, Masse – [5] (d̥ẹō lẹgein pạntas)

ὄντα τῆς ψυχῆς, οὐ φθορὰν, τὸν θάνατον ἀκροῶνται... S. 1104 [C. c. 26]. l. c. [...] καὶ πρὸς τὸ ἀπόλωλε, καὶ τὸ ἀνῄρηται, καὶ τὸ οὐκ ἔστι, ταράσσονται... ἢ καὶ προςεπισφάττουσιν οἱ ταυτὶ λέγοντες, ἅπαξ ἄνθρωποι γεγόναμεν, δὶς δὲ οὐκ ἔστι γενέσθαι ... [S. 1104 E. c. 26. 27. l.c.] καὶ γὰρ τὸ παρὸν ὡς μικρὸν, μᾶλλον δὲ μηδοτιοῦν πρὸς τὸ σύμπαντα ἀτιμήσαντες ἀναπόλαυστα προΐενται, καὶ ὀλιγωροῦσιν ἀρετῆς καὶ πράξεως, οἷον ἐξαθυμοῦντες, καὶ καταφρονοῦντες ἑαυτῶν ὡς ἐφημέρων καὶ ἀβεβαίων καὶ πρὸς οὐδὲν ἀξιόλογον γεγονότων. τὸ γὰρ ἀναίσθητον καὶ λυθὲν καὶ μηδὲν εἶναι πρὸς ἡμᾶς τὸ ἀναισθητοῦν, οὐκ ἀναιρεῖ τὸ τοῦ θανάτου δέος, ἀλλ' ὥσπερ ἀπόδειξιν αὐτοῦ προςτίθησιν. αὐτὸ γὰρ τοῦτό ἐστιν ὃ δέδοικεν ἡ φύσις... τὴν εἰς τὸ μὴ φρονοῦν μηδὲ αἰσθανόμενον διάλυσιν τῆς ψυχῆς, ἣν Ἐπίκουρος εἰς κενὸν καὶ ἀτόμους διασπορὰν ποιῶν, ἔτι μᾶλλον ἐκκόπτει τὴν ἐλπίδα τῆς ἀφθαρσίας· δι' ἣν ὀλίγου δέω λέγειν πάντας εἶναι καὶ πάσας προθύμους τῷ Κερβέρῳ διαδάκνεσθαι, καὶ φορεῖν εἰς τὸν ἄτρητον, ὅπως ἐν τῷ εἶναι [μόνον] διαμένωσι, μηδὲ ἀναιρεθῶσι. S. [1104 E–]1105 [A. c. 27]. l.c.[1]

Der qualitative Unterschied von der vorhergehenden Stufe existiert eigentlich nicht, sondern was früher in der Gestalt der tierischen Furcht erschien, erscheint hier in der Gestalt der menschlichen Furcht, der Gefühlsform. Der Inhalt bleibt derselbe.

[1] Bei der Menge, die ohne Furcht ist vor dem, was im Hades geschieht, erzeugt die mit den Mythen verbundene Hoffnung auf das ewige Leben und der Wunsch des Seins, der älteste aller Triebe und mächtigste, Freude und Glücksgefühl und überwindet jene kindische Furcht. S. 1104. l.c. Also, wer Kinder, Weib und Freunde verliert, wünscht eher, daß sie irgendwo seien und weiterexistieren, wenn es ihnen auch schlecht geht, als daß sie gänzlich hinweggerafft, zugrunde gegangen und zu nichts geworden sind. Gern dagegen hören sie die Worte, „der Sterbende gehe woandershin und wechsle die Wohnstatt" und was sonst deutlich macht, daß der Tod ein Aufenthaltswechsel der Seele sei, nicht eine Zerstörung... S. 1104. l.c. [...] und bei Ausdrücken wie „es ist aus", „er ist dahin" und „er ist nicht mehr" geraten sie außer sich... Die aber bereiten ihnen gänzlich den Tod, die sagen: „Einmal nur sind wir Menschen geboren, zweimal kann man nicht geboren werden..." [S. 1104. l.c.] Denn die Gegenwart gilt ihnen wenig, eher noch nichts gegenüber der Ewigkeit, und sie lassen sie verstreichen, ohne sie zu genießen, und sie vernachlässigen Tugend und Tätigkeit, mutlos und sich selbst verachtend wie Eintagsgeschöpfe und unbeständige und zu nichts der Rede wertem entstandene Wesen. Denn das Empfindungslos- und Aufgelöstsein und die Lehre, das Empfindungslose gehe uns nichts an, beseitigt nicht die Furcht vor dem Tode, sondern wirkt eher als Beweis dafür. Denn gerade das ist es, was die Natur fürchtet, ... die Auflösung der Seele in etwas, was weder denkt noch empfindet. Indem Epikur diese zu einer Zerstreuung in leeren Raum und Atome macht, zerstört er die Hoffnung auf die Unsterblichkeit noch mehr, deretwegen, ich möchte fast sagen, alle Menschen beiderlei Geschlechts bereit wären, sich vom Cerberus zerfleischen zu lassen und in das Faß [der Danaiden] dauernd [Wasser] zu tragen, um [nur] im Sein zu bleiben und nicht ausgelöscht zu werden. S. [1104 bis] 1105. l.c.

Es wird uns gesagt, daß der Wunsch des Seins die älteste Liebe ist; allerdings, die abstrakteste und daher älteste Liebe ist die Selbstliebe, die Liebe seines partikularen Seins. Doch das war eigentlich die Sache zu sehr herausgesagt, sie wird wieder zurückgenommen und ein veredlender Glanz um sie geworfen durch den Schein des Gefühls.

Also, wer Weib und Kinder verliert, wünscht eher, daß sie irgendwo seien, wenn es ihnen auch schlecht geht, als daß sie gänzlich aufgehört haben. Wenn es sich bloß um Liebe handelte, so ist das Weib und das Kind des Individuums am reinsten aufbewahrt in seinem Herzen, ein viel höheres Sein als das der empirischen Existenz. Allein die Sache steht anders. Weib und Kind sind als solche bloß in empirischer Existenz, insofern das Individuum, dem sie angehören, selbst empirisch existiert. Daß es sie also lieber irgendwo, in räumlicher Sinnlichkeit, gehe es ihnen auch schlecht, wissen will, als nirgends, heißt weiter nichts, als daß das Individuum das Bewußtsein seiner eigenen empirischen Existenz haben will. Der Mantel der Liebe war bloß ein Schatten, das nude empirische Ich, die Selbstliebe, die älteste Liebe ist der Kern, hat in keine konkretere, idealere Gestalt sich verjüngt.

Angenehmer, meint Plutarch, klingt der Name der Veränderung als des gänzlichen Aufhörens. Allein die Veränderung soll keine qualitative sein, das einzelne Ich in seinem einzelnen Sein soll verharren, der Name ist also bloß die sinnliche Vorstellung dessen, was er ist, und soll das Gegenteil bedeuten. Die Sache soll nicht verändert, sondern nur in einen dunkeln Ort gestellt werden, das Zwischenschieben phantastischer Ferne soll den qualitativen Sprung, und jeder qualitative Unterschied ist ein Sprung, ohne dies Springen keine Idealität, soll ihn verhüllen.

Ferner meint Plutarch, dies Bewußtsein[47]

Vorrede[32]

[Neuer Entwurf]

Die Abhandlung, die ich hiemit der Öffentlichkeit übergebe, ist eine alte Arbeit und sollte erst in einer Gesamtdarstellung der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie ihren Platz finden[1], an deren Ausführung mich politische und philosophische Beschäftigungen ganz andrer Art jetzt nicht denken lassen.[2]

Es ist erst jetzt die Zeit gekommen, in der man die Systeme der Epikureer, Stoiker und Skeptiker verstehn wird. Es sind die *Philosophen des Selbstbewußtseins.* Diese Zeilen werden wenigstens klarmachen, wie wenig diese Aufgabe bis jetzt gelöst ist.

---

[1] In der Handschrift u. a. gestrichen: Da indes politische wie philosophische Arbeiten von nunmehr unmittelbarem Interesse mich einstweilen verhindern, die Gesamtdarstellung jener Philosophien zu vollenden, da ich nicht weiß, wann die Gelegenheit mich wieder zu diesem Thema zurückführen wird, begnüge ich mich – [2] in der Handschrift gestrichen: Die epikureische, stoische, skeptische Philosophie, die *Philosophien des Selbstbewußtseins* wurden ebensosehr von den bisherigen Philosophen als unspekulativ zurückgesetzt, wie von den gelehrten Schulmeistern, die *auch* Geschichte der Philosophie schreiben, als

[Anmerkungen[481]]

ERSTER TEIL

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen

II. Urteile über das Verhältnis demokritischer und epikureischer Physik

[1]) **Diogen. Laert.** X, 4. Ἀλλὰ καὶ οἱ περὶ Ποσειδώνιον τὸν Στωϊκὸν καὶ Νικόλαος καὶ Σωτίων ..... τὰ δὲ Δημοκρίτου περὶ [τῶν] ἀτόμων καὶ Ἀριστίππου περὶ [τῆς] ἡδονῆς, ὡς ἴδια λέγειν (Ἐπίκουρον).

[2]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 26[, 73]. Quid est in physicis Epicuri non a Democrito? nam etsi quaedam *commutavit* ..... tamen pleraque dicit eadem [...].

[3]) **Id.** *de fin.* I, 6 [,21]. Ita, quae mutat, ea corrumpit; quae sequitur, sunt tota Democriti [...].

Ib. [17. 18.] ..... in physicis, quibus maxime gloriatur, primum *totus est alienus*. Democrito adjicit, perpauca mutans, sed ita, ut ea, quae *corrigere* vult, mihi quidem *depravare* videatur ..... in quibus sequitur Democritum, non fere labitur [...].

[4]) **Plutarch.** *Colot.* (ed. Xyl.) p. 1108 [E. c. 3]. [...] Λεοντεὺς ..... τιμᾶσθαί [...] φησὶ τὸν Δημόκριτον ὑπὸ Ἐπικούρου διὰ τὸ πρότερον ἅψασθαι τῆς ὀρθῆς γνώσεως ..... διὰ τὸ περιπεσεῖν αὐτὸν πρότερον ταῖς ἀρχαῖς περὶ φύσεως. Cf. *ib.* p. 1111 [C. c. 8].

[5]) **(Id.)** *de placit. philosoph.* T. V. p. 235 ed. Tauchn. [= I, 3 p. 877 D]. Ἐπίκουρος Νεοκλέους, Ἀθηναῖος, κατὰ Δημόκριτον φιλοσοφήσας [...].

[6]) **Id.** *Colot.* p. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120 sqq.

[7]) **Clemens Alex.** *strom.* VI. p. 629 [B] ed. Col. [= VI, 2, 27, 4 p. 443 St.]. Ἀλλὰ καὶ Ἐπίκουρος παρὰ Δημοκρίτου τὰ προηγούμενα ἐσκευώρηται δόγματα [...].

[8]) **Id.** p. 295 [B–C = I, 11, 50, 5–6 p. 33 St.]. [...] Βλέπετε οὖν μή τις ἔσται ὑμᾶς [ὁ] συλαγωγῶν διὰ τῆς φιλοσοφίας καὶ κενῆς ἀπάτης, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν ἀνθρώπων, κατὰ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου, καὶ οὐ κατὰ Χριστόν·[21] φιλοσοφίαν μὲν οὐ πᾶσαν, ἀλλὰ τὴν Ἐπικούρειον, ἧς καὶ μέμνηται ἐν ταῖς πράξεσιν τῶν Ἀποστόλων[22] ὁ Παῦλος, διαβάλλων πρόνοιαν ἀναιροῦσαν [...], καὶ εἰ δή τις ἄλλη [τὰ] στοιχεῖα ἐντετίμηκεν, μὴ ἐπιστήσασα τὴν ποιητικὴν αἰτίαν τούτοις· μηδὲ ἐφαντάσθη τὸν δημιουργόν.

[Anmerkungen[48]]

ERSTER TEIL

Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie im allgemeinen

II. Urteile über das Verhältnis demokritischer und epikureischer Physik

[1]) **Diogenes Laertius** X, 4. Aber auch die Anhänger des Posidonius, des Stoikers, und Nikolaus und Sotion..... [haben behauptet], er (Epikur) habe die Lehre des Demokrit von [den] Atomen und die des Aristipp vom Vergnügen für sein Eigentum ausgegeben.

[2]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 26. Was wäre wohl in der Physik des Epikur, das nicht dem Demokrit gehörte? Er *verändert* zwar einiges..... das meiste aber spricht er jenem nach [...].

[3]) **Ders.** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. So verdirbt er das, was er verändert, und das, welchem er folgt, gehört ganz dem Demokrit [...].

Ebd. .....in der Physik, in der er am meisten prahlt, *ist er ein vollkommener Fremdling*. Das meiste gehört dem Demokrit; wo er von ihm abweicht, wo er *verbessern* will, da *verdirbt und verschlechtert* er..... wo er Demokrit folgt, macht er in der Regel keine Fehler [...].

[4]) **Plutarch** [Gegen] *Kolotes* (hrsg. von Xylander). S. 1108. [...] Leonteus..... behauptet [...], Demokrit werde von Epikur geehrt, weil er früher zur wahren Lehre sich bekannt..... weil er früher die Prinzipien der Natur entdeckt habe. Vgl. *ebd.* S. 1111.

[5]) **(Ders.)** *Über die Lehrsätze der Philosophen.* Bd. V. S. 235 Tauchnitz-Ausg. Epikur, Neokles' Sohn, aus Athen, ein nach Demokrit Philosophierender [...].

[6]) **Ders.** *Kolotes* S. 1111, 1112, 1114, 1115, 1117, 1119, 1120ff.

[7]) **Clemens Alexandrinus** *Teppiche* VI. S. 629 Kölner Ausg. Aber auch Epikur hat seine Hauptlehren von Demokrit geraubt [...].

[8]) **Ders.** S. 295. [...] „Sehet also zu, daß euch niemand beraube durch die Philosophie und lose Verführung nach der Menschen Lehre und nach der Welt Satzungen und nicht nach Christo." [21] Damit will er [d. h. der Apostel Paulus] nicht jegliche Philosophie schlechtmachen, sondern nur die epikureische, die Paulus auch in der Apostelgeschichte erwähnt[22], weil sie die Vorsehung leugnet [...], und außerdem jede andere Philosophie, die [den] Elementen übermäßige Ehre erwiesen hat, anstatt die schöpferische Urkraft über sie zu stellen, und kein Auge für den Schöpfer hatte.

[9]) **Sext. Empir.** *advers. Math.* (ed. Col. Allobrog.) [I, 13, p.54 A–C = I, 273.] 'Ο δὲ 'Επίκουρος φωρᾶται τὰ κράτιστα τῶν δογμάτων παρὰ ποιητῶν ἀνηρπακώς· τόν τε γὰρ ὅρον τοῦ μεγέθους τῶν ἡδονῶν, ὅτι ἡ παντός ἐστι τοῦ ἀλγοῦντος ὑπεξαίρεσις, ἐξ ἑνὸς στίχου δέδεικται λαβών [Homer. Il. I, 469]·

αὐτὰρ ἐπεὶ πόσιος καὶ ἐδητύος ἐξ ἔρον ἕντο.

τὸν δὲ θάνατον, ὅτι οὐδέν ἐστι πρὸς ἡμᾶς, 'Επίχαρμος [B 11 Diels, Vorsokr.] αὐτῷ προςμεμήνυκεν, εἰπὼν·

ἀποθανεῖν ἢ τεθνάναι οὔ μοι διαφέρει.[13]

ὡςαύτως δὲ καὶ τὰ νεκρὰ τῶν σωμάτων ἀναισθητεῖν, παρ' 'Ομήρου [Il. XXIV, 54] κέκλοφε, γράφοντος·

κωφὴν γὰρ δὴ γαῖαν ἀεικίζει μενεαίνων.

[10]) *Lettre de* [Mr.] **Leibniz** *à Mr. Des Maizeaux, contenant* [quelques] *éclaircissements sur l'explication* etc. [In: Opera omnia.] p.66 [et 67]. V.2. éd. Dutens.

[11]) **Plutarch.** *Colot.* p.1111 [A. B. c. 8]. 'Εγκλητέος οὖν ὁ Δημόκριτος, οὐχὶ τὰ συμβαίνοντα ταῖς ἀρχαῖς ὁμολογῶν, ἀλλὰ λαμβάνων ἀρχάς, αἷς ταῦτα συμβέβηκεν. .... εἰ μὲν οὖν τὸ οὐ λέγειν τοιοῦτόν ἐστιν, οὐχ ὁμολογεῖ ('Επίκουρος) τῶν εἰθισμένων τι ποιεῖ. καὶ γὰρ τὴν πρόνοιαν ἀναιρῶν, εὐσέβειαν ἀπολιπεῖν λέγει· καὶ τῆς ἡδονῆς ἕνεκα τὴν φιλίαν ἀναιρούμενος, ὑπὲρ τῶν φίλων τὰς μεγίστας ἀλγηδόνας ἀναδέχεσθαι· καὶ τὸ μὲν πᾶν ἄπειρον ὑποτίθεσθαι, τὸ δὲ ἄνω καὶ κάτω μὴ ἀναιρεῖν.

III. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie

[1]) **Aristot.** *de anima* I[, 2, 5]. p.8. (ed. Trendel.) [404ᵃ 27–29.] 'Εκεῖνος (sc. Δημόκριτος) μὲν γὰρ ἁπλῶς, τ αὐτον ψυχὴν καὶ νοῦν· τὸ γὰρ ἀληθὲς εἶναι τὸ φαινόμενον [...].

[2]) **Id.** *Metaphys.* [III sive] IV, 5 [1009ᵇ 11–18]. Διὸ Δημόκριτος γέ φησιν, ἤτοι οὐδὲν εἶναι ἀληθές, ἢ ἡμῖν [γ'] ἄδηλον. "Ολως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν, ἐξ[1] ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασιν. 'Εκ τούτων γὰρ καὶ 'Εμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος, καὶ τῶν ἄλλων, ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηνται ἔνοχοι. Καὶ γὰρ 'Εμπεδοκλῆς μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν.[2]

Übrigens ist in dieser Stelle der „Metaphysik" selbst der Widerspruch ausgesprochen.[3]

[1] In der Handschrift: κατ' – [2] in der Handschrift stehen die Worte μεταβάλλοντας bis φρόνησιν zwischen 'Εμπεδοκλῆς und καὶ Δημόκριτος, während der letzte Satz von Marx versehentlich gestrichen ist – [3] diesen Satz schrieb Marx mit einem entspr. Verweis auf den linken Rand der Seite

[9]) **Sextus Empiricus** *Gegen die Mathematiker* (Genfer Ausg.) [S. 54.] Epikur aber wird ertappt, das Beste seiner Lehrsätze von den Dichtern geraubt zu haben. Denn den Satz, daß der äußerste Gipfel der Lust die Befreiung von allem Schmerz sei, hat er, wie sich gezeigt hat, aus einem Vers genommen:

„Aber nachdem die Begierde des Tranks und der Speise gestillt war."

Den Satz aber, daß der Tod nichts gegen uns vermag, hat ihm Epicharmus eingegeben, der sagt:

„Gestorben oder tot zu sein, ist mir einerlei." [13]

Ebenso aber hat er auch den Satz, daß die Körper, zur Leiche geworden, empfindungslos seien, aus Homer gestohlen, der schreibt:

„Denn unempfindlichen Staub mißhandelt er, tobend vor Unsinn."

[10]) *Brief von* **Leibniz** *an Des Maizeaux, enthaltend* [einige] *Erläuterungen zur Erklärung* etc. [In: Sämtliche Werke.] S.66 [u. 67]. Bd.2. Hrsg. von Dutens.

[11]) **Plutarch** *Kolotes* S. 1111. Demokrit ist daher zu tadeln, nicht weil er die Folgerungen aus seinen Prinzipien gutheißt, sondern weil er Prinzipien aufstellt, die solche Folgerungen haben. .... Wenn es nun mit dem Nicht-sagen so ist, gesteht er (Epikur) dann nicht, daß er etwas tut, was er schon gewöhnt ist? Denn er hebt die Vorsehung auf und sagt dabei, er lasse die Frömmigkeit bestehen; und er hält des Vergnügens wegen die Freundschaft für erstrebenswert und sagt, „er wolle wegen der Freunde die größten Schmerzen auf sich nehmen"; und er nimmt zwar das All als unendlich an, hebt aber oben und unten nicht auf.

III. Schwierigkeiten hinsichtlich der Identität demokritischer und epikureischer Naturphilosophie

[1]) **Aristoteles** *Über die Seele* I, S. 8. (Hrsg. von Trendelenburg.) Er (d. h. Demokrit) setzt Seele und Verstand als ein und dasselbe; denn das Phänomen sei das Wahre [...].

[2]) **Ders.** *Metaphysik* [III bzw.] IV, 5. Daher denn Demokrit behauptet, entweder nichts sei wahr, oder uns sei es verborgen. Überhaupt aber mußten diese Denker gerade deshalb, weil sie als Einsicht die Sinneswahrnehmung ansprachen, diese aber für eine Veränderung hielten, zu der Behauptung kommen, daß die Erscheinungen, wie sie uns die Sinneswahrnehmungen bieten, wahr seien. Aus diesen Gründen sind ja Empedokles, Demokrit und – man möchte sagen – alle anderen jenen Meinungen verfallen. Und Empedokles sagt, daß sich mit der Veränderung unseres Habens auch unsere Einsicht verändere.

Übrigens ist in dieser Stelle der „Metaphysik" selbst der Widerspruch ausgesprochen.[1]

[1] Diesen Satz schrieb Marx mit einem entspr. Verweis auf den linken Rand der Seite

[3]) **Diogen. Laert.** IX, 72. Οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ Ξενοφάνης καὶ Ζήνων ὁ Ἐλεάτης καὶ Δημόκριτος κατ' αὐτοὺς σκεπτικοὶ τυγχάνουσιν. [...] Δημόκριτος ..... καὶ πάλιν, αἰτίῃ δ' οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῷ γὰρ ἡ ἀλήθεια.

[4]) Cf. **Ritters** *Gesch. d. alt. Philos.* I. T. S.579ff. [2. verb. Aufl., 1836. S.619ff.]

[5]) **Diogen. Laert.** IX, [43–]44. Δοκεῖ δὲ αὐτῷ (sc. Δημοκρίτῳ) τάδε· ἀρχὰς εἶναι τῶν ὅλων ἀτόμους καὶ κενόν· τὰ δ' ἄλλα πάντα νενομίσθαι, δοξάζεσθαι.

[6]) **Id.** *ib.* 72. Δημόκριτος δὲ τὰς ποιότητας ἐκβαλών· ἵνα φησί, Νόμῳ ψυχρὸν, νόμῳ θερμόν· αἰτίῃ δὲ ἄτομα καὶ κενόν.

[7]) **Simplic.** *in Schol. ad Aristot.* (coll. Brandis) p.488 [a30–32 = CAG VII p.295, 12–14]. [...] φύσιν μέντοι μίαν ἐξ ἐκείνων κατ' ἀλήθειαν, οὐδ' ἥντινα οὖν γεννᾷ (sc. Δημόκριτος)· κομιδῇ γὰρ εὔηθες εἶναι τὰ δύο ἢ τὰ πλείονα γίνεσθαι ἄν ποτε ἕν.

P.514 [a9–10. 10–12 = CAG VII p.609, 22. 23–24]. [...] καὶ διὰ τοῦτο οὐδ' ἐξ ἑνὸς πολλὰ γίνεσθαι ἔλεγον (sc. Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος) ..... οὔτε ἐκ πολλῶν ἓν κατ' ἀλήθειαν συνεχὲς, ἀλλὰ τῇ συμπλοκῇ τῶν ἀτόμων ἕκαστον ἓν δοκεῖ γίνεσθαι.

[8]) **Plutarch.** *Colot.* p.1111 [A. c. 8]. [...] τὰς ἀτόμους *ἰδέας* ὑπ' αὐτοῦ (sc. Δημοκρίτου) καλουμένας [...].

[9]) Cf. **Aristot.** l.c.

[10]) **Diogen. Laert.** X, 121 [b Long]. [...] δογματιεῖν τε (sc. σοφὸν), καὶ οὐκ ἀπορήσειν.

[11]) **Plutarch.** *Colot.* p.1117 [F. c. 19]. ἓν γάρ ἐστι τῶν Ἐπικούρου δογμάτων τὸ μηδὲν ἀμεταπείστως πεπεῖσθαι μηδένα, πλὴν τὸν σοφόν.

[12]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 25[, 70]. [...] *omneis sensus veri nuntios* dixit (sc. Epicurus) esse [...].

Cf. **Id.** *de fin.* I, 7[, 22].

(Plutarch.) *de placit. philosoph.* IV. p. 287 [= IV, 8 p. 899 F]. Ἐπίκουρος πᾶσαν αἴσθησιν καὶ πᾶσαν φαντασίαν ἀληθῆ [...].

[13]) **Diogen. Laert.** X, 31. Ἐν τοίνυν τῷ κανόνι λέγει ὁ Ἐπίκουρος, κριτήρια τῆς ἀληθείας εἶναι τὰς αἰσθήσεις καὶ τὰς προλήψεις καὶ τὰ πάθη· ..... Οὐδ' ἔστι τὸ δυνάμενον αὐτὰς διελέγξαι. 32. Οὔτε γὰρ ἡ ὁμοιογενὴς αἴσθησις τὴν ὁμοιογενῆ, διὰ τὴν ἰσοσθένειαν· οὔθ' ἡ ἀνομοιογενὴς τὴν ἀνομοιογενῆ. Οὐ γὰρ τῶν αὐτῶν εἰσι κριτικαί. Οὔθ' ἡ ἑτέρα τὴν ἑτέραν· πάσαις γὰρ προσέχομεν. Οὔτε μὴν ὁ λόγος· πᾶς γὰρ λόγος ἀπὸ τῶν αἰσθήσεων ἤρτηται.

[14]) **Plutarch.** *Colot.* l.c. [p.1110 E. F–1111 A. B. c. 8]. Τὸ γὰρ νόμῳ χροιὴν εἶναι, καὶ νόμῳ γλυκὺ καὶ νόμῳ σύγκρισιν[1] τὰς ἀτόμους εἰρημένον φησὶν ὑπὸ Δημοκρίτου ταῖς αἰσθήσεσι ..... πρὸς τοῦτον ἀντειπεῖν μὲν οὐδὲν ἔχω τὸν λόγον, εἰπεῖν δὲ, ὅτι ταῦτα τοῦ Ἐπικούρου δογμάτων οὕτως ἀχώριστά ἐστιν ὡς τὸ σχῆμα καὶ τὸ βάρος αὐτοὶ τῆς ἀτόμου λέγουσιν. Τί γὰρ λέγει Δημόκριτος; οὐσίας ἀπείρους

---

[1] An dieser Stelle eine Lücke in der Xylander-Ausgabe

[3]) **Diogenes Laertius** IX, 72. Aber auch Xenophanes, Zeno der Eleate und Demokrit sind ihnen zufolge Skeptiker. [...] Demokrit [sagt] ..... ferner: „In Wahrheit wissen wir nichts, denn im Abgrund des Brunnens liegt die Wahrheit."

[4]) Vgl. **Ritters** *Geschichte der alten Philosophie* I. T. S. 579ff. [2. verb. Aufl., 1836. S.619ff.]

[5]) **Diogenes Laertius** IX, [43–]44. Er (d.h. Demokrit) ist folgender Meinung: Die wahrhaften Prinzipien sind die Atome und das Leere; alles andere ist Meinung, Schein.

[6]) **Ders.** *ebd.* 72. Demokrit aber verwirft die Qualitäten, wenn er sagt: „Nur der Meinung nach ist das Kalte, der Meinung nach das Warme, in Wahrheit aber die Atome und das Leere."

[7]) **Simplicius** *in den Scholien zu Aristoteles* (gesammelt von Brandis) S.488. [...] doch läßt er (d.h. Demokrit) in Wahrheit aus jenen nicht ein Wesen werden; denn es sei ganz und gar töricht, daß zwei oder mehr je eins würden.

S.514. [...] und daher sagten sie (d.h. Demokrit und Leukipp), weder werde aus dem Einen das Viele ..... noch aus dem Vielen das in Wahrheit untrennbare Eine, sondern durch die Verbindung der Atome scheint jedes eins zu werden.

[8]) **Plutarch** *Kolotes* S.1111. [...] Atome, die von ihm (d.h. Demokrit) *Ideen* genannt werden [...].

[9]) Vgl. **Aristoteles** a.a.O.

[10]) **Diogenes Laertius** X, 121. [...] er (d.h. der Weise) verhalte sich dogmatisch, nicht skeptisch.

[11]) **Plutarch** *Kolotes* S.1117. Denn es ist einer von Epikurs Grundsätzen, daß niemand von etwas unwiderruflich überzeugt sein könne außer dem Weisen.

[12]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 25. [...] *„alle Sinne* sind *Herolde des Wahren"*, sagte er (d.h. Epikur) [...].

Vgl. **Ders.** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 7.

(Plutarch) *Über die Lehrsätze der Philosophen* IV. S. 287. Epikur hält jede Empfindung und jede Einbildung für wahr [...].

[13]) **Diogenes Laertius** X, 31. Im Kanon also sagt Epikur, Kriterien der Wahrheit seien die sinnlichen Wahrnehmungen, die Prolepseis und die Affekte; ..... Nichts kann die sinnlichen Wahrnehmungen widerlegen. 32. Weder widerlegt die gleichartige Wahrnehmung die gleichartige wegen der gleichen Gültigkeit, noch die ungleichartige die ungleichartige, denn sie urteilen nicht über dasselbe, noch die eine die andere, denn wir richten uns nach allen, noch der Begriff, denn der Begriff hängt ab von den sinnlichen Wahrnehmungen.

[14]) **Plutarch** *Kolotes* a. a. O. Denn was Demokrit gesagt habe, nur der Meinung nach sei Farbe, der Meinung nach Süßes, der Meinung nach Zusammensetzung, [in Wahrheit aber nur das Leere und] die Atome, sagt er [d. h. Kolotes], [widerspreche] den sinnlichen Wahrnehmungen ..... Gegen diesen Satz habe ich zwar nichts einzuwenden, muß aber sagen, daß dies mit den Lehren des Epikur ebenso untrennbar verbunden ist wie nach ihrer eignen Aussage die Gestalt und die Schwere mit dem Atom. Was sagt denn Demokrit? Substanzen unendlich an Zahl, unteilbar

τὸ πλῆθος, ἀτόμους τε καὶ διαφόρους, ἔτι δὲ ἀποίους καὶ ἀπαθεῖς ἐν τῷ κενῷ φέρεσθαι διεσπαρμένας, ὅταν δὲ πελάσωσιν ἀλλήλαις, ἢ συμπέσωσιν, ἢ περιπλακῶσι φαίνεσθαι τῶν ἀθροϊζομένων τὸ μὲν ὕδωρ, τὸ δὲ πῦρ[1], τὸ δὲ φυτὸν, τὸ δὲ ἄνθρωπον· εἶναι δὲ πάντας τὰς ἀτόμους ἰδέας ὑπ' αὐτοῦ καλουμένας, ἕτερον δὲ μηθέν, ἐκ μὲν γὰρ τοῦ μὴ ὄντος οὐκ εἶναι γένεσιν· ἐκ δὲ τῶν [ὄντων] μηθὲν ἂν γίνεσθαι, τῷ μήτε πάσχειν, μήτε μεταβάλλειν τὰς ἀτόμους ὑπὸ στεῤῥότητος, ὅθεν οὔτε χρόαν ἐξ ἀχρώστων, οὔτε φύσιν ἢ ψυχὴν ἐξ ἀποίων ..... ὑπάρχειν. Ἐγκλητέος οὖν ὁ Δημόκριτος, οὐχὶ τὰ συμβαίνοντα ταῖς ἀρχαῖς ὁμολογῶν, ἀλλὰ λαμβάνων ἀρχάς, αἷς ταῦτα συμβέβηκεν. .... ὁ *Ἐπίκουρός φησιν, ἀρχὰς μὲν ὑποτίθεσθαι τὰς αὐτάς, οὐ λέγειν δὲ νόμῳ χροιὴν* ..... *καὶ τὰς ἄλλας ποιότητας.*

[15]) **Cic.** *de fin.* I, 6[, 20]. *Sol* Democrito magnus videtur, quippe homini erudito in geometriaque perfecto; huic (sc. Epicuro) bipedalis fortasse; tantum enim *esse* censet, quantus *videtur* [...]. Cf. **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* II. p. 265 [= II, 21 p. 890 C].

[16]) **Diogen. Laert.** IX, 37. Τὰ γὰρ φυσικὰ καὶ τὰ ἠθικά, ἀλλὰ καὶ τὰ μαθηματικὰ καὶ τοὺς ἐγκυκλίους λόγους καὶ περὶ τεχνῶν πᾶσαν εἶχεν (sc. Δημόκριτος) ἐμπειρίαν.

[17]) Cf. **Diogen. Laert.** [IX,] § 46[–49].

[18]) **Euseb.** *Praepar. evang.* X. p. 472 [A–B = X, 4, 23–24 Mr.]. Καί που σεμνυνόμενος περὶ ἑαυτοῦ[2] φησὶν (sc. Δημόκριτος), „ἐγὼ δὲ τῶν κατ' ἐμαυτὸν ἀνθρώπων πλείστην γῆν διεπλανησάμην, ἱστορέων τὰ μήκιστα, καὶ ἀέρας [τε] καὶ γαίας πλείστας εἶδον, καὶ λογίων ἀνθρῶν[3] πλείστων ἐπήκουσα· καὶ γραμμέων συνθέσιος μετ' ἀποδείξεως οὐδείς, κἀμὲ, παρήλλαξεν οὔτε Αἰγυπτίων οἱ καλούμενοι Ἀρσιπεδονάπται[40], οἷς ἐπὶ πᾶσιν ἐπ' ἔτεα ὀγδοήκοντα ἐπὶ ξένης ἐγενήθην". Ἐπῆλθε γὰρ καὶ οὗτος Βαβυλῶνά τε καὶ τὴν Περσίδα καὶ Αἴγυπτον, τοῖς [τε] Αἰγυπτίοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων.

[19]) **Diogen. Laert.** IX, 35. Φησὶ δὲ Δημήτριος ἐν ὁμωνύμοις, καὶ Ἀντισθένης ἐν διαδοχαῖς, ἀποδημῆσαι αὐτὸν (sc. Δημόκριτον) καὶ εἰς Αἴγυπτον πρὸς τοὺς ἱερέας, γεωμετρίαν μαθησόμενον, καὶ πρὸς Χαλδαίους εἰς τὴν Περσίδα καὶ εἰς τὴν ἐρυθρὰν θάλασσαν γενέσθαι. Τοῖς τε Γυμνοσοφισταῖς φασί τινες συμμίξαι αὐτὸν ἐν Ἰνδίᾳ, καὶ εἰς Αἰθιοπίαν ἐλθεῖν.

[20]) **Cic.** *Quaest. Tusc.* V, 39[, 114]. Democritus, luminibus amissis, ... Atque hic vir, impediri animi etiam aciem adspectu oculorum arbitrabatur, et, quum alii saepe, quod ante pedes esset, non viderent, ille infinitatem [omnem] peregrinabatur, ut nulla in extremitate consisteret.

Id. *de fin.* V, 27 [= V, 29, 87 Sch.]. [...] Democritus ..... qui ..... dicitur oculis se privasse, certe *ut quam minime animus a cogitationibus abduceretur* [...].

---

[1] In der Handschrift: τὸ μὲν πῦρ, τὸ δὲ ὕδωρ – [2] in der Handschrift: τοῦτον – [3] in der Handschrift: ἀνθρώπον

und unterschiedlich, dazu ohne Qualität und Empfindung, schwirren im leeren Raum zerstreut umher; wenn sie sich aber einander nähern oder zusammentreffen oder sich verketten, so erscheine von dem, was sich dann bilde, das eine als Wasser, das andere als Feuer, das dritte als Pflanze, das vierte als Mensch. Es seien aber alles Atome, die von ihm Ideen genannt werden, und nichts anderes. Denn aus dem Nichtseienden gebe es kein Entstehen, aus dem [Seienden] aber gehe nichts hervor, weil die Atome infolge ihrer Festigkeit weder affiziert noch verändert werden. Daher entstehe weder Farbe aus Farblosem, noch Natur oder Seele aus Qualitätslosem ..... Demokrit ist daher zu tadeln, nicht weil er die Folgerungen aus seinen Prinzipien gutheißt, sondern weil er Prinzipien aufstellt, die solche Folgerungen haben. .... *Epikur sagt aber, er lege zwar die gleichen Prinzipien zugrunde, sage aber nicht, daß es Farbe..... und die andern Qualitäten nur der Meinung nach gebe.*

[15]) **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. Die *Sonne* scheint dem Demokrit groß, weil er ein wissenschaftlicher und in der Geometrie vollendeter Mann ist; diesem (d. h. dem Epikur) etwa von zwei Fuß Größe, denn er urteilt, sie *sei* so groß, als sie *scheint* [...]. Vgl. **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* II. S. 265.

[16]) **Diogenes Laertius** IX, 37. Denn er (d. h. Demokrit) beherrschte nicht nur die Physik und die Ethik, sondern auch die Mathematik und die Kenntnisse, die zur allgemeinen Bildung gehören, wozu noch die volle Bekanntschaft mit den Künsten kam.

[17]) Vgl. **Diogenes Laertius** [IX,] § 46[-49].

[18]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* X. S. 472. Und irgendwo sagt er (d. h. Demokrit) über sich stolz: „Ich habe von meinen Zeitgenossen den größten Teil der Erde durchirrt, das Entlegenste durchforschend; und die meisten Himmelsstriche und Lande sah ich, und die meisten gelehrten Männer hörte ich; und in der Linienkomposition mit Beweis übertraf mich niemand, auch nicht der Ägypter sogenannte Arsepedonapten[40], bei denen allen ich, schon an die achtzig Jahre alt, zu Gast war." Denn er kam bis nach Babylon und nach Persien und Ägypten, wo er auch bei den ägyptischen Priestern lernte.

[19]) **Diogenes Laertius** IX, 35. Demetrius in den ὁμωνύμοις[1] und Antisthenes in den διαδοχαῖς[2] erzählen, daß er (d. h. Demokrit) gewandert sei nach Ägypten zu den Priestern, um Geometrie zu lernen, und zu den Chaldäern nach Persien, und daß er gekommen zum Roten Meere. Einige behaupten, er sei auch zusammengetroffen mit den Gymnosophisten in Indien und habe Äthiopien betreten.

[20]) **Cicero** *Tuskulanische Gespräche* V, 39. Demokrit, als er das Augenlicht verloren hatte, ... Und dieser Mann war der Ansicht, daß die Schärfe des Geistes sogar durch die Sehkraft der Augen gehindert werde, und während andere oft nicht sahen, was vor den Füßen lag, schweifte jener in das Unendliche [in seiner Gesamtheit], derart, daß er an keinem Ende haltmachte.

Ders. *Vom höchsten Gut und Übel* V, 27. [...] Demokrit..... der..... wie es heißt, sich selbst des Augenlichtes beraubt habe, sicherlich *damit der Geist so wenig wie möglich von seinen Gedanken abgelenkt würde* [...].

[1] (homōnymois) (Schrift über) gleichnamige (Dichter und Gelehrte) – [2] (diadochais) (Schrift über die) Aufeinanderfolge (der Philosophenschulen und ihrer Schulhäupter)

[21]) **Luc. Ann. Senec.** *Op.* II. epist. oct.[1] [, 7]. p. 24. (ed. Amstel. 1672.) Adhuc Epicurum replicamus ..... Philosophiae servias oportet, ut tibi contingat vera libertas. Non differtur in diem, qui se illi subjecit et tradidit; statim circumagitur. Hoc enim ipsum, philosophiae servire, libertas est.

[22]) **Diogen. Laert.** X, 122. Μήτε νέος τις ὢν μελλέτω φιλοσοφεῖν μήτε γέρων ὑπάρχων κοπιάτω φιλοσοφῶν. Οὔτε γὰρ ἄωρος οὐδείς ἐστιν, οὔτε πάρωρος πρὸς τὸ κατὰ ψυχὴν ὑγιαίνειν. Ὁ δὲ λέγων, ἢ μήπω τοῦ φιλοσοφεῖν ὑπάρχειν ὥραν, ἢ παρεληλυθέναι τὴν ὥραν, ὅμοιός ἐστι τῷ λέγοντι, πρὸς εὐδαιμονίαν ἢ μὴ παρεῖναι τὴν ὥραν, ἢ μηκέτι εἶναι. Ὥστε φιλοσοφητέον καὶ γέροντι καὶ νέῳ [·τῷ μὲν], ὅπως γηράσκων νεάζῃ τοῖς ἀγαθοῖς, διὰ τὴν χάριν τῶν γεγονότων· τῷ δὲ, ὅπως νέος ἅμα καὶ παλαιὸς ᾖ, διὰ τὴν ἀφοβίαν τῶν μελλόντων. Cf. **Clemens Alex.** IV. p. 501 [C–D = IV, 8, 69, 2–4 p. 279 St.].

[23]) **Sext. Empir.** *advers. Math.* p. 1 [A–B = I, 1]. Τὴν πρὸς τοὺς ἀπὸ τῶν μαθημάτων ἀντίρρησιν κοινότερον μὲν διατεθεῖσθαι δοκοῦσιν οἱ [...] περὶ τὸν Ἐπίκουρον καὶ οἱ ἀπὸ τοῦ Πύρρωνος οὐκ ἀπὸ τῆς αὐτῆς διαθέσεως, ἀλλ' οἱ μὲν περὶ τὸν Ἐπίκουρον, ὡς τῶν μαθημάτων μηδὲν συνεργούντων πρὸς σοφίας τελείωσιν [...].

[24]) **Id.** [I, 2.] p. 11 [A–B = I, 49]. [...] ἐν οἷς θετέον καὶ τὸν Ἐπίκουρον, εἰ καὶ δοκεῖ [τοῖς] ἀπὸ [τῶν] μαθημάτων διεχθραίνειν.

Id. [I, 13.] p. 54 [A = I, 272]. [...] τοὺς ..... γραμματικῆς κατηγόρους, Πύρρωνα τε καὶ Ἐπίκουρον [...].

Cf. **Plutarch.** *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.* p. 1094 [D–E. c. 12].

[25]) **Cic.** *de fin.* I, 21 [, 72]. Non ergo Epicurus ineruditus, sed ii indocti, qui, quae pueros non didicisse turpe est, ea putent usque ad senectutem esse discenda.

[26]) **Diogen. Laert.** X, 13. Τοῦτον (sc. Ἐπίκουρον) Ἀπολλόδωρος ἐν χρονικοῖς Λυσιφάνους ἀκοῦσαι φησὶ καὶ Πραξιφάνους· αὐτὸς δὲ οὔ φησιν, ἀλλ' ἑαυτοῦ, ἐν τῇ πρὸς Εὐρύδικον[49] ἐπιστολῇ.

Cic. *de nat. deor.* I, 26[, 72]. [...] quum quidem gloriaretur (sc. Epicurus), [...] se magistrum habuisse nullum, quod et non praedicanti tamen facile [...] crederem [...].

[27]) **Senec.** *epist.* 52[, 3]. p. [176 et] 177. Quosdam, ait Epicurus, ad veritatem sine ullius[2] adjutorio contendere; ex iis se fecisse sibi ipsum viam. Hos maxime laudat, quibus ex se impetus fuit, qui se ipsi protulerunt. Quosdam indigere ope aliena, non ituros, si nemo praecesserit, sed bene secuturos. Ex his Metrodorum ait esse. Egregium hoc quoque, sed secundae sortis ingenium.

[28]) **Diogen. Laert.** X, 10. Καὶ χαλεπωτάτων δὲ καιρῶν κατασχόντων τηνικαῦτα τὴν Ἑλλάδα, αὐτόθι καταβιῶναι, δὶς ἢ καὶ τρὶς ἐπὶ τοὺς περὶ τὴν Ἰωνίαν τόπους διαδραμόντα πρὸς τοὺς φίλους, οἳ καὶ πανταχόθεν πρὸς αὐτὸν ἀφικνοῦντο, καὶ συνεβίουν αὐτῷ ἐν τῷ κήπῳ, καθά φησι καὶ Ἀπολλόδωρος· ὃν καὶ ὀγδοήκοντα μνῶν πρίασθαι.

[29]) **Id.** X, 15. Ὅτε καί φησιν Ἕρμιππος ἐμβάντα αὐτὸν εἰς πύελον χαλκῆν,

---

[1] In der Handschrift: art. – [2] in der Handschrift: ullo

[21]) **Lucius Annaeus Seneca** *Werke* II. Brief 8. S. 24. (Amsterdamer Ausg. 1672.) Noch immer sitze ich über dem Epikur ..... „Der Philosophie mußt du dienen, damit dir die wahre Freiheit zufalle. Nicht zu harren braucht der, der sich ihr unterwarf und übergab; sogleich wird er emanzipiert. Denn dies selbst, der Philosophie dienen, ist Freiheit."

[22]) **Diogenes Laertius** X, 122. Weder der Jüngling zögere zu philosophieren, noch lasse ab der Greis vom Philosophieren. Denn keiner ist zu unreif, keiner zu überreif, um an der Seele zu gesunden. Wer aber sagt, entweder noch nicht da sei die Zeit des Philosophierens oder vorübergegangen sei sie, der ist ähnlich dem, der behauptet, zur Glückseligkeit sei noch nicht die Stunde, oder sie sei nicht mehr. Es gilt also zu philosophieren für alt und jung, auf daß [der eine] auch im Alter noch jung bleibe auf Grund des Guten, das ihm durch des Schicksals Gunst zuteil geworden, der andere aber jung und alt zugleich sei dank der Furchtlosigkeit vor der Zukunft. Vgl. **Clemens Alexandrinus** IV. S. 501.

[23]) **Sextus Empiricus** *Gegen die Mathematiker* S. 1. Den Widerspruch gegen die Vertreter der Wissenschaft scheinen die Epikureer und die Anhänger des Pyrrho gemeinsam zu vertreten, aber nicht aus derselben Einstellung heraus, die Epikureer, da die Wissenschaften angeblich nichts beitrügen zur Vollendung der Weisheit [...].

[24]) **Ders.** S. 11. [...] zu ihnen muß man auch den Epikur zählen, wenn er auch ein Feind [der] Vertreter [der] Wissenschaft zu sein scheint.

Ders. S. 54. .....die Verächter [der] Grammatik, Pyrrho und Epikur [...].

Vgl. **Plutarch** *Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann* S. 1094.

[25]) **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 21. Aber nicht Epikur war ohne Erudition, sondern diejenigen [sind] ungelehrt, die glauben, was dem Knaben Schande macht, nicht zu wissen, sei noch vom Greise herzusagen.

[26]) **Diogenes Laertius** X, 13. Er (d.h. Epikur) habe den Lysiphanes und den Praxiphanes gehört, sagt Apollodor in der Chronik; er selbst aber sagt es nicht, sondern behauptet in dem Brief an Eurydikus[49], er sei sein eigener Schüler.

Cicero *Über die Natur der Götter* I, 26. [...] da er (d.h. Epikur) sich ja rühmte, [...] er habe keinen Lehrer gehabt, und das würde ich ihm [...] gern glauben, auch wenn er sich dessen nicht rühmen würde [...].

[27]) **Seneca** *Brief* 52. S. [176 u.] 177. Einige, sagt Epikur, ringen nach Wahrheit ohne jegliche Beihilfe; unter diesen habe er sich selbst den Weg gebahnt. Diese lobt er am meisten, die aus eigenem Antrieb gehandelt haben, die sich selbst vorangebracht haben. Andere brauchen fremde Hilfe, sie würden nicht vorankommen, wenn ihnen keiner voranginge, würden aber eifrig folgen. Zu diesen, sagt er, gehöre Metrodor. Auch ein solcher Charakter sei hervorragend, aber zweiten Ranges.

[28]) **Diogenes Laertius** X, 10. Und obwohl Griechenland damals sehr schwere Zeiten durchzumachen hatte, lebte er ständig dort und reiste nur zwei- oder dreimal nach Jonien zu seinen Freunden, die auch von überallher zu ihm kamen und mit ihm zusammen im Garten lebten, wie auch Apollodor berichtet; diesen Garten soll er für achtzig Minen gekauft haben.

[29]) **Ders.** X, 15. Dazu berichtet Hermippus noch, er sei in eine kupferne, mit war-

κεκραμένην ὕδατι θερμῷ, καὶ αἰτήσαντα ἄκρατον, ῥοφῆσαι. § 16. Τοῖς τε φίλοις παραγγείλαντα τῶν δογμάτων μεμνῆσθαι, [οὕτω] τελευτῆσαι.

[30]) **Cic.** *de fato* 10 [,22. 23]. [...] Epicurus [...] vitari fati necessitatem [...], Democritus [...] accipere maluit, necessitate omnia fieri [...].

Cic. *de nat. deor.* I, 25 [,69]. [...] invenit, quomodo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat [...].

Euseb. *Praepar. evang.* I. p. 23 sq. [23 D–24 A = I, 8, 7 Mr.]. Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης ..... ἄνωθεν δὲ ὅλως ἐξ ἀπείρου χρόνου προκατέχεσθαι τῇ ἀνάγκῃ πάνθ' ἁπλῶς τὰ γεγονότα καὶ ὄντα καὶ ἐσόμενα.

[31]) **Aristot.** *de gener. an.* V, 8 [789ᵇ 2–3]. Δημόκριτος ..... πάντα ἀνάγει εἰς *ἀνάγκην*.

[32]) **Diogen. Laert.** IX, 45. Πάντα τε κατ' ἀνάγκην γίνεσθαι, τῆς δίνης αἰτίας οὔσης τῆς γενέσεως πάντων, ἣν *ἀνάγκην* λέγει (sc. Δημόκριτος).

[33]) **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* I, p. 252 [= I, 25 p. 884 E]. Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατ' *ἀνάγκην*, τὴν αὐτὴν δ' εἶναι *εἱμαρμένην* καὶ *δίκην* καὶ *πρόνοιαν* καὶ *κοσμοποιόν*.

[34]) **Stob.** *eclog. phys.* I, 8 [p. 10, 52–58 = I. 4, 7ᶜ p. 72 W.]. Παρμενίδου καὶ Δημοκρίτου· οὗτοι πάντα κατ' *ἀνάγκην*· τὴν δ' αὐτὴν εἶναι *εἱμαρμένην* καὶ *δίκην* καὶ *πρόνοιαν*[, καὶ κοσμοποιόν]. Λευκίππου· πάντα κατ' *ἀνάγκην*· τὴν δ' αὐτὴν ὑπάρχειν *εἱμαρμένην*. Λέγει γὰρ ..... οὐδὲν χρῆμα μάτην γίγνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' *ἀνάγκης*.

[35])[1] **Euseb.** *Praepar. evang.* VI. p. 257 [D = VI, 7, 18 Mr.]. [...] *Εἱμαρμένη* πεπρωμένη ..... τῷ (sc. Δημοκρίτῳ) δὲ ἐκ τῆς τῶν μικρῶν ἐκείνων σωμάτων, τῶν φερομένων κάτω, καὶ ἀναπαλλομένων ἄνω, καὶ περιπλεκομένων καὶ διαλυομένων καὶ διϊσταμένων καὶ παρατιθεμένων ἐξ *ἀνάγκης*.

[36]) **Stob.** *eclog. eth.* II [, 4. p. 198, 25–26 = II, 8,16 p. 156 W.]. Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο, πρόφασιν ἰδίης ἀβουλίης· βαιᾷ γὰρ φρονήσει τύχη μάχεται [...].

[37]) **Euseb.** *Praepar. evang.* XIV. p. 782 [A–B = XIV, 27, 4–5 Mr.]. [...] καὶ τὴν τύχην τῶν μὲν καθόλου καὶ τῶν θείων δέσποιναν ἐφιστὰς (sc. Δημόκριτος) καὶ βασιλίδα, καὶ πάντα γίνεσθαι κατ' αὐτὴν ἀποφαινόμενος· τοῦ δὲ τῶν ἀνθρώπων αὐτὴν ἀποκηρύττων βίου, καὶ [τοὺς] πρεσβεύοντας αὐτὴν ἐλέγχων ἀγνώμονας. Τῶν γ' οὖν ὑποθηκῶν ἀρχόμενος λέγει· Ἄνθρωποι τύχης εἴδωλον ἐπλάσαντο πρόφασιν ἰδίης ἀνοίης· φύσει γὰρ γνώμῃ τύχη μάχεται· καὶ τὴν ἐχθίστην τῇ φρονήσει ταύτην αὐτὴν ἔφασαν κρατεῖν· μᾶλλον δὲ καὶ ταύτην ἄρδην ἀναιροῦντες καὶ ἀφανίζοντες ἐκείνην ἀντικαθιστᾶσιν αὐτῆς. Οὐ γὰρ εὐτυχῆ τὴν φρόνησιν, ἀλλ' ἐμφρονεστάτην ὑμνοῦσι τὴν τύχην.

[1] In den Anmerkungen 35–37 in der Abschrift einige sinnentstellende Fehler

mem Wasser gefüllte Wanne gestiegen und habe reinen Wein begehrt und getrunken. § 16. Nachdem er seinen Freunden empfohlen habe, seine Lehren im Gedächtnis zu behalten, sei er [so] gestorben.

[30]) **Cicero** *Vom Schicksal* 10. [...] Epikur [glaubte,] man könne der Notwendigkeit des Schicksals [...] entgehen [...]. Demokrit [...] wollte lieber annehmen, es geschehe alles durch die Notwendigkeit [...].

Cicero *Über die Natur der Götter* I, 25. [...] erfand er ein Mittel, der Notwendigkeit zu entgehen, was offenbar dem Demokrit entgangen war [...].

Eusebius *Vorbereitung auf das Evangelium* I. S. 23 f. Demokrit aus Abdera [nahm an] ..... alles, sowohl das Vergangene wie das Gegenwärtige und das Zukünftige, werde von jeher und überhaupt seit ewigen Zeiten durch die Notwendigkeit bestimmt.

[31]) **Aristoteles** *Über die Entstehung der Tiere* V, 8. Demokrit..... führt alles auf die *Notwendigkeit* zurück.

[32]) **Diogenes Laertius** IX, 45. Alles geschehe durch die Notwendigkeit, und der Wirbel, den er (d.h. Demokrit) die *Notwendigkeit* nennt, sei die Ursache für das Entstehen aller Dinge.

[33]) **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* I. S. 252. Parmenides und Demokrit [sagen], alles [geschehe] durch die *Notwendigkeit*, diese sei das *Schicksal*, das *Recht*, die *Vorsehung* und die *Weltschöpferin*.

[34]) **Stobäus** *Physische Eklogen* I, 8. Parmenides und Demokrit [sagen,] alles [geschehe] durch die *Notwendigkeit;* diese sei das *Schicksal*, das *Recht*, die *Vorsehung* [und die Weltschöpferin]. Leukipp [sagt,] alles [geschehe] durch die *Notwendigkeit;* diese aber sei das *Schicksal.* Denn er sagt..... keine Sache entsteht grundlos, sondern alles aus einem Grunde und aus *Notwendigkeit.*

[35]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* VI. S. 257. [...] das *Schicksal*, das..... für den andern (d.h. Demokrit) von jenen kleinen Körpern abhängt, die nach unten getragen werden und wieder nach oben steigen, die sich verketten und wieder voneinander lösen, die aus *Notwendigkeit* auseinanderstreben und wieder aufeinanderstoßen.

[36]) **Stobäus** *Ethische Eklogen* II [, 4]. Die Menschen fingierten sich das Scheinbild des Zufalls, – eine Manifestation ihrer eigenen Ratlosigkeit; denn mit einem starken Denken kämpft der Zufall [...].

[37]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* XIV. S. 782. [...] und der (d.h. Demokrit) den Zufall zum Herrn und Herrscher des Allgemeinen und Göttlichen gemacht und behauptet hat, hier geschehe alles durch ihn, während er ihn vom menschlichen Leben ferngehalten und seine Verkünder als unvernünftig gescholten hat. Denn gleich am Anfang seiner Lehren sagt er: „Die Menschen fingierten sich das Scheinbild des Zufalls, – eine Manifestation ihrer eigenen Torheit; denn von Natur kämpft die Einsicht mit dem Zufall; und sie haben gesagt, daß dieser schlimmste Feind des Denkens es überwinde; oder vielmehr, indem sie auch dieses gänzlich aufheben und abschaffen, ersetzen sie dieses durch jenen. Denn sie preisen nicht das Denken als glückselig, sondern den Zufall als das Verständigste."

[38]) **Simplic.** l.c. p.351 [[a] 44–45 = CAG IX p.330, 14–15]. Τὸ „καθάπερ ὁ παλαιὸς λόγος [ὁ] ἀναιρῶν τὴν τύχην“ πρὸς Δημόκριτον ἔοικεν εἰρῆσθαι [...].

[39]) **Diogen. Laert.** X, 133. ..... τὴν δὲ εἱμαρμένην, ὑπό τινων δεσπότιν εἰςαγομένην πάντων, ἀγγέλλοντος (sc. Δημοκρίτου), μὴ εἶναι· ἀλλὰ τὰ μὲν ἀπὸ τύχης, τὰ δὲ παρ' ἡμῶν, διὰ τὸ τὴν μὲν ἀνάγκην ἀνυπεύθυνον εἶναι, τὴν δὲ τύχην ἄστατον ὁρᾷν. Τὸ δὲ παρ' ἡμῶν ἀδέσποτον· ᾧ καὶ τὸ μεμπτὸν καὶ τὸ ἐναντίον παρακολουθεῖν πέφυκεν. 134. Ἐπεὶ κρεῖττον ἦν τῷ περὶ θεῶν μύθῳ κατακολουθεῖν, ἢ τῇ τῶν φυσικῶν εἱμαρμένῃ δουλεύειν. Ὁ μὲν γὰρ ἐλπίδα παραιτήσεως ὑπογράφει θεῶν διὰ τιμῆς, ἡ δὲ ἀπαραίτητον ἔχει τὴν ἀνάγκην. Τὴν δὲ τύχην, οὔτε θεὸν, ὡς οἱ πολλοὶ νομίζουσιν, ὑπολαμβάνων. . . . .

[40]) **Senec.** *epist.* 12 [,10–11]. p.42. Malum est in necessitate vivere; sed in necessitate vivere, necessitas nulla est. ..... Patent undique ad libertatem viae multae, breves, faciles. Agamus Deo gratias, quod nemo in vita teneri potest. Calcare ipsas necessitates licet ..... Epicurus [...] dixit [...].

[41]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 20 [, 55. 56]. Quanti autem haec philosophia (sc. Stoica) aestimanda est, cui, tanquam aniculis, et iis quidem indoctis, fato fieri videantur omnia? ..... ab Epicuro soluti et in libertatem vindicati.....

[42]) **Id.** *ib.* cap. 25 [, 70]. Idem facit (sc. Epicurus) contra dialecticos. A quibus quum traditum sit, in omnibus disjunctionibus, in quibus „*aut etiam, aut non*“ poneretur, alterutrum verum esse: pertimuit, ne, si concessum esset hujusmodi aliquid „*Aut vivet cras, aut non vivet Epicurus*“, alterutrum fieret necessarium; totum hoc „aut etiam, aut non“ negavit esse necessarium.

[43]) **Simplic.** l.c. p.351 [[a] 19–21 = CAG IX p.327, 23–26]. Ἀλλὰ καὶ Δημόκριτος, ἐν οἷς φησί, δεῖν ἀπὸ παντὸς[1] ἀποκρίνεσθαι παντοίων εἰδέων, πῶς δὲ καὶ ὑπὸ τίνος αἰτίας μὴ λέγει, ἔοικεν ἀπὸ τ' αὐτομάτου καὶ τύχης γεννᾶν αὐτά.

Id. l.c. p.351 [[b] 24–25]. [...] καὶ γὰρ οὗτος (sc. Δημόκριτος) κἂν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ τῇ τύχῃ κέχρηται [...].

[44]) Cf. **Euseb.** l.c. XIV. p.[781 D–]782 [A = XIV, 27, 4 Mr.]. ..... καὶ ταῦτα μάτην καὶ ἀναιτίως[2] αἰτιολογῶν (sc. Δημόκριτος) ὡς ἂν ἀπὸ κενῆς ἀρχῆς, καὶ ὑποθέσεως πλανωμένης ὁρμώμενος, καὶ τὴν ῥίζαν καὶ τὴν κοινὴν ἀνάγκην τῆς τῶν ὄντων φύσεως οὐχ ὁρῶν, σοφίαν δὲ μεγίστην ἡγούμενος τὴν τῶν ἀσόφως [καὶ ἠλιθίως] συμβαινόντων κατανόησιν [...].

[45]) **Simplic.** l.c. p.351 [[a] 28–30 = CAG IX p.328, 3–5]. [...] διψήσας γὰρ καὶ πιὼν τις ψυχρὸν ὕδωρ γέγονεν ὑγιής· ἀλλ' ἴσως οὔ, φησι Δημόκριτος, τὴν τύχην αἰτίαν εἶναι, ἀλλὰ τὸ διψῆσαι.

Id. p.351 [[a] 45–48 = CAG IX p.330, 15–18]. [...] ἐκεῖνος (sc. Δημόκριτος) γὰρ κἂν ἐν τῇ κοσμοποιίᾳ ἐδόκει τῇ τύχῃ χρῆσθαι· ἀλλ' ἐν τοῖς μερικωτέροις οὐδενός

---

[1] In der Handschrift: ἀπό τινος – [2] statt „καὶ ἀναιτίως“ in der Handschrift „ἐναντίως“

[38]) **Simplicius** a.a.O. S.351. Das Wort „Wie die alte Lehre, die den Zufall aufhebt", scheint sich auf Demokrit zu beziehen [...].

[39]) **Diogenes Laertius** X, 133. .....das Schicksal[1], das von einigen als die Allherrscherin eingeführt ist, behauptet er (d.h. Demokrit), ist nicht, sondern einiges ist zufällig, anderes hängt von unserer Willkür ab. Die Notwendigkeit ist nicht zu überreden, der Zufall dagegen unstet. Unser Wille aber ist frei; ihm kann sowohl der Tadel als auch das Gegenteil folgen. 134. Es wäre besser, dem Mythos über die Götter zu folgen, als Knecht zu sein der Heimarmene der Physiker. Denn jener läßt Hoffnung der Erbarmung wegen der Ehre der Götter, diese aber die unerbittliche Notwendigkeit. Der Zufall aber, nicht Gott, wie die Menge glaubt, ist anzunehmen .....

[40]) **Seneca** *Brief* 12. S.42. „Es ist ein Unglück, in der Notwendigkeit zu leben; aber in der Notwendigkeit zu leben, ist keine Notwendigkeit. ..... Offen stehen überall zur Freiheit die Wege, viele, kurze, leichte. Danken wir daher Gott, daß niemand im Leben festgehalten werden kann. Zu bändigen die Notwendigkeit selbst ist gestattet", ... sagte Epikur [...].

[41]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 20. Was soll man aber von dieser Philosophie (d.h. der stoischen) halten, welcher, wie alten und zwar ungelehrten Vetteln, alles durch das Fatum zu geschehen scheint? ..... [Von diesem Schrecken] sind wir vom Epikur erlöst, in Freiheit gesetzt worden.....

[42]) **Ders.** *ebd.* Kap.25. Dasselbe tut er (d.h. Epikur) gegenüber den Dialektikern. Da von ihnen gelehrt worden ist, daß bei allen disjunktiven Sätzen, in denen *„entweder ja oder nein"* stünde, das eine von beiden wahr sei: hatte er große Angst, daß, wenn er etwa einen Satz zuließe wie *„entweder wird Epikur morgen leben, oder er wird nicht leben"*, das eine von beiden notwendig würde; er verneinte daher, daß dieser Satz „entweder ja oder nein" notwendig wäre.

[43]) **Simplicius** a.a.O. S.351. Aber auch Demokrit sagt da, wo er davon spricht, daß die verschiedenen Arten sich vom Ganzen absondern müßten, nicht wie und aus welchem Grund und scheint sie von selbst und durch Zufall entstehen zu lassen.

Ders. a.a.O. S.351. [...] denn auch dieser (d.h. Demokrit) hat doch wohl bei der Weltschöpfung den Zufall angewandt [...].

[44]) Vgl. **Eusebius** a.a.O. XIV. S. [781 u.] 782. .....und dies [sagte] einer (d.h. Demokrit), der vergeblich und ohne Grund nach einem Grund gesucht, da er von einem leeren Prinzip und einer irrigen Hypothese ausging und, ohne die Wurzel und die allgemeine Notwendigkeit der Natur der Dinge zu sehen, die Einsicht in das unvernünftige [und törichte] Geschehen für die größte Weisheit gehalten hat [...].

[45]) **Simplicius** a.a.O.S.351. [...] denn wenn einer dürstet und trinkt kaltes Wasser und gesund wird, so wird Demokrit wahrscheinlich nicht den Zufall als Ursache angeben, sondern das Dürsten.

Ders. S.351. [...] denn wenn er (d.h. Demokrit) auch bei der Weltschöpfung den Zufall zu gebrauchen schien: so behauptet er doch, daß im einzelnen der Zufall

[1] Im Text der Dissertation mit „Notwendigkeit" wiedergegeben

φησιν εἶναι τὴν τύχην αἰτίαν, ἀναφέρων εἰς ἄλλας αἰτίας, οἷον τοῦ θησαυρὸν εὑρεῖν τὸ σκάπτειν ἢ τὴν φυτείαν τῆς ἐλαίας [...].

Cf. **eund.** l.c. p.351 [b 25–26]. [...] ἀλλ' ἐν τοῖς κατὰ μέρος οὐδενός φησιν (sc. Δημόκριτος) εἶναι τὴν τύχην [αἰτίαν].

46) **Euseb.** l.c. XIV. p.781 [D = XIV, 27, 4 Mr.]. Δημόκριτος γοῦν αὐτός, ὥς φασιν, ἔλεγε βούλεσθαι μᾶλλον μίαν [εὑρεῖν] αἰτιολογίαν, ἢ τὴν Περσῶν οἱ βασιλείαν γίνεσθαι [...].

47) **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* II. p.261 [= II, 13 p.888 F]. 'Επίκουρος οὐδὲν ἀπογίνωσκει τούτων (d. i. Meinungen der Philosophen über die Substanz der Sterne)[1], [ἐχόμενος] τοῦ ἐνδεχομένου.

Id. l.c. p.265 [= II, 21 p.890 C]. 'Επίκουρος πάλιν φησὶν ἐνδέχεσθαι τὰ προειρημένα πάντα [...].

Id. *ib.* [22 p.890 D.] 'Επίκουρος ἐνδέχεσθαι τὰ προειρημένα πάντα.

Stob. *eclog. phys.* I [, 25]. p.54 [,28–29 = I, 24, 1° p.205 W.]. 'Επίκουρος οὐδὲν ἀπογινώσκει τούτων, ἐχόμενος τοῦ ἐνδεχομένου.

48) **Senec.** *Natural. quaest.* [VI,] 20 [, 5]. p.802. T. II. Omnes istas esse posse caussas, Epicurus ait, pluresque alias tentat: et alios, qui aliquid unum ex istis esse affirmaverunt, corripit, quum sit arduum, de iis, quae conjectura sequenda sint, aliquid certi promittere.

49) Cf. II. T. 5. Kap.

Diogen. Laert. X, 88. Τὸ μέντοι φάντασμα ἑκάστων τηρητέον, καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον. Ἃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι....... Πανταχῶς γὰρ ἐνδέχεται · τῶν γὰρ φαινομένων οὐδὲν ἀντιμαρτυρεῖ.....

50) **Diogen. Laert.** X, 80. Καὶ οὐ δεῖ νομίζειν, τὴν ὑπὲρ τούτων χρείας πραγματείαν [ἀκρίβειαν] μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

IV. Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie

1) Wie diese moralische Manier alle theoretische und praktische Uneigennützigkeit vernichtet, dazu liefert einen abschreckenden historischen Beleg Plutarch in seiner Biographie des Marius [21, 7–8]. Nachdem er den schrecklichen Untergang der Cimbern beschrieben: wird erzählt, so viel Leichen seien gewesen, daß die Massalioten[50] ihre Weinberge damit düngen konnten. Darauf sei Regen gekommen und dies das fruchtbarste Wein- und Obstjahr geworden. Welche Reflexionen stellt nun der edle Historiker bei dem tragischen Untergang jenes Volkes an? Plutarch findet es moralisch von Gott, daß er ein ganzes, großes, edles Volk umkommen und verfaulen

[1] Bemerkung von Marx

von nichts die Ursache sei, sondern führt auf andere Ursachen zurück; so sei z.B. die Ursache des Schatzfindens das Graben oder das Pflanzen[1] des Ölbaums [...].

Vgl. **denselb.** a.a.O. S.351. [...] aber in den Einzelerscheinungen, sagt er (d.h. Demokrit), habe nichts [den Grund] im Zufall.

[46]) **Eusebius** a.a.O. XIV. S.781. Denn Demokrit selbst soll gesagt haben, er wolle lieber eine neue Ätiologie [finden] als die persische Königswürde erlangen [...].

[47]) **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* II. S.261. Epikur verwirft keine von diesen (d.i. Meinungen der Philosophen über die Substanz der Sterne)[2], [er hält sich] am Möglichen.

Ders. a.a.O. S.265. Epikur dagegen sagt, alles Vorhergesagte sei möglich [...].

Ders. *ebd.* Epikur hält alles Vorhergesagte für möglich.

Stobäus *Physische Eklogen* I. S.54. Epikur verwirft keine von diesen, er hält sich am Möglichen.

[48]) **Seneca** *Fragen der Natur* [VI,]20. S.802. Bd.II. Alle jene Ursachen könnten sein, sagt Epikur, und versucht dazu noch mehrere andere Erklärungen; und er tadelt diejenigen, die behauptet haben, irgendeine bestimmte von diesen finde statt, da es gewagt sei, über das, was nur aus Konjekturen zu folgern, apodiktisch zu urteilen.

[49]) Vgl. II.T[eil]. 5.Kap.

Diogenes Laertius X, 88. Doch muß man die Erscheinung eines jeden Dings beobachten und außerdem auch noch das, was damit zusammenhängt, erklären. Dem wird nicht widersprochen durch das, was bei uns geschieht, daß es auf vielfache Weise geschieht. ..... Denn auf allerlei Art ist dies möglich; da keine dieser Bestimmungen durch Phänomene widerlegt wird.....

[50]) **Diogenes Laertius** X, 80. Und fern muß man sich halten von dem Vorurteil, als sei die Forschung über jene Gegenstände nicht [gründlich und subtil genug], soweit sie nur auf unsere Ataraxie und Glückseligkeit hinzielt.

IV. Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie

[1]) Wie diese moralische Manier alle theoretische und praktische Uneigennützigkeit vernichtet, dazu liefert einen abschreckenden historischen Beleg Plutarch in seiner Biographie des Marius. Nachdem er den schrecklichen Untergang der Cimbern beschrieben: wird erzählt, so viel Leichen seien gewesen, daß die Massalioten[50] ihre Weinberge damit düngen konnten. Darauf sei Regen gekommen und dies das fruchtbarste Wein- und Obstjahr geworden. Welche Reflexionen stellt nun der edle Historiker bei dem tragischen Untergang jenes Volkes an? Plutarch findet es moralisch von Gott, daß er ein ganzes, großes, edles Volk umkommen und verfaulen

---

[1] *Im Text der Dissertation mit „Wachsen" übersetzt* – [2] *Bemerkung von Marx*

ließ, um den Marseiller Philistern eine fette Obsternte zu verschaffen. Also selbst die Verwandlung eines Volks in einen Misthaufen gibt erwünschte Gelegenheit zu moralischem Schwärmereivergnügen!

[2]) Auch in betreff Hegels ist es bloße Ignoranz seiner Schüler, wenn sie diese oder jene Bestimmung seines Systems aus Akkommodation u. dgl., mit einem Wort, *moralisch* erklären. Sie vergessen, daß sie vor einer kaum abgelaufenen Zeitspanne, wie man ihnen aus ihren eigenen Schriften evident beweisen kann, allen seinen Einseitigkeiten begeistert anhingen.

Waren sie wirklich so affiziert von der fertig empfangenen Wissenschaft, daß sie derselben mit naivem, unkritischem Vertrauen sich hingaben: wie gewissenlos ist es, dem Meister eine versteckte Absicht hinter seiner Einsicht vorzuwerfen, dem die Wissenschaft keine empfangene, sondern eine werdende war, bis an deren äußerste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulsierte. Vielmehr verdächtigen sie damit sich selbst, als sei es ihnen früher nicht ernst gewesen, und diesen ihren eigenen frühern Zustand bekämpfen sie unter der Form, daß sie ihn Hegel zuschreiben, vergessen aber dabei, daß er in unmittelbarem, substantialem, sie in reflektiertem Verhältnis zu seinem System standen.

Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodationen in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert: so haben seine Schüler *aus seinem innern wesentlichen Bewußtsein* das zu erklären, was *für ihn selbst* die Form *eines exoterischen Bewußtseins* hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen.

Ich betrachte übrigens diese unphilosophische Wendung eines großen Teils der Hegelschen Schule als eine Erscheinung, die immer den Übergang aus der Disziplin in die Freiheit begleiten wird.

Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. (Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seiten mehr zu spezifizieren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter einer Philosophie. Wir sehen hier gleichsam ihr curriculum vitae aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht.) Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an

ließ, um den Marseiller Philistern eine fette Obsternte zu verschaffen. Also selbst die Verwandlung eines Volks in einen Misthaufen gibt erwünschte Gelegenheit zu moralischem Schwärmereivergnügen!

[2]) Auch in betreff Hegels ist es bloße Ignoranz seiner Schüler, wenn sie diese oder jene Bestimmung seines Systems aus Akkommodation u. dgl., mit einem Wort, *moralisch* erklären. Sie vergessen, daß sie vor einer kaum abgelaufenen Zeitspanne, wie man ihnen aus ihren eigenen Schriften evident beweisen kann, allen seinen Einseitigkeiten begeistert anhingen.

Waren sie wirklich so affiziert von der fertig empfangenen Wissenschaft, daß sie derselben mit naivem, unkritischem Vertrauen sich hingaben: wie gewissenlos ist es, dem Meister eine versteckte Absicht hinter seiner Einsicht vorzuwerfen, dem die Wissenschaft keine empfangene, sondern eine werdende war, bis an deren äußerste Peripherie sein eigenstes geistiges Herzblut hinpulsierte. Vielmehr verdächtigen sie damit sich selbst, als sei es ihnen früher nicht ernst gewesen, und diesen ihren eigenen frühern Zustand bekämpfen sie unter der Form, daß sie ihn Hegel zuschreiben, vergessen aber dabei, daß er in unmittelbarem, substantialem, sie in reflektiertem Verhältnis zu seinem System standen.

Daß ein Philosoph diese oder jene scheinbare Inkonsequenz aus dieser oder jener Akkommodation begeht, ist denkbar; er selbst mag dieses in seinem Bewußtsein haben. Allein was er nicht in seinem Bewußtsein hat, daß die Möglichkeit dieser scheinbaren Akkommodationen in einer Unzulänglichkeit oder unzulänglichen Fassung seines Prinzips selber ihre innerste Wurzel hat. Hätte also wirklich ein Philosoph sich akkommodiert: so haben seine Schüler *aus seinem innern wesentlichen Bewußtsein* das zu erklären, was *für ihn selbst* die Form *eines exoterischen Bewußtseins* hatte. Auf diese Weise ist, was als Fortschritt des Gewissens erscheint, zugleich ein Fortschritt des Wissens. Es wird nicht das partikulare Gewissen des Philosophen verdächtigt, sondern seine wesentliche Bewußtseinsform konstruiert, in eine bestimmte Gestalt und Bedeutung erhoben und damit zugleich darüber hinausgegangen.

Ich betrachte übrigens diese unphilosophische Wendung eines großen Teils der Hegelschen Schule als eine Erscheinung, die immer den Übergang aus der Disziplin in die Freiheit begleiten wird.

Es ist ein psychologisches Gesetz, daß der in sich frei gewordene theoretische Geist zur praktischen Energie wird, als *Wille* aus dem Schattenreich des Amenthes heraustretend, sich gegen die weltliche, ohne ihn vorhandene Wirklichkeit kehrt. (Wichtig aber ist es in philosophischer Hinsicht, diese Seiten mehr zu spezifizieren, weil aus der bestimmten Weise dieses Umschlagens rückgeschlossen werden kann auf die immanente Bestimmtheit und den weltgeschichtlichen Charakter einer Philosophie. Wir sehen hier gleichsam ihr curriculum vitae aufs Enge, auf die subjektive Pointe gebracht.) Allein die *Praxis* der Philosophie ist selbst *theoretisch*. Es ist die *Kritik*, die die einzelne Existenz am Wesen, die besondere Wirklichkeit an

der Idee mißt. Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung und prägt ihr sein Siegel auf.

Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistet mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie[1] am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.

Dies ist die eine Seite, wenn wir die Sache *rein objektiv* als unmittelbare Realisierung der Philosophie betrachten. Allein sie hat, was nur eine andere Form davon ist, auch eine *subjektive* Seite. Dies ist *das Verhältnis des philosophischen Systems*, das verwirklicht wird, *zu seinen geistigen Trägern*, zu den einzelnen Selbstbewußtsein, an denen ihr Fortschritt erscheint. Es ergibt sich aus dem Verhältnis, was in der Realisierung der Philosophie selbst der Welt gegenüberliegt, daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer *eine zweischneidige Forderung* haben, deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. Denn, was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis an der Sache, erscheint an ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug. Weil sie selbst erst im Akt und der unmittelbaren Energie der Entwickelung begriffen, also in theoretischer Hinsicht noch nicht über jenes System hinausgekommen sind, empfinden sie nur den Widerspruch mit der plastischen Sich-selbst-Gleichheit des Systems und wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen.

Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die *liberale* Partei, wie wir sie im allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren *Nichtbegriff*, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die *positive Philosophie*[51]. Die Tat der ersten ist die

---

[1] „sie" von Marx eingefügt

der Idee mißt. Allein diese *unmittelbare Realisierung* der Philosophie ist ihrem innersten Wesen nach mit Widersprüchen behaftet, und dieses ihr Wesen gestaltet sich in der Erscheinung und prägt ihr sein Siegel auf.

Indem die Philosophie als Wille sich gegen die erscheinende Welt herauskehrt: ist das System zu einer abstrakten Totalität herabgesetzt, d.h., es ist zu einer Seite der Welt geworden, der eine andere gegenübersteht. Sein Verhältnis zur Welt ist ein Reflexionsverhältnis. Begeistet mit dem Trieb, sich zu verwirklichen, tritt es in Spannung gegen anderes. Die innere Selbstgenügsamkeit und Abrundung ist gebrochen. Was innerliches Licht war, wird zur verzehrenden Flamme, die sich nach außen wendet. So ergibt sich die Konsequenz, daß das Philosophisch-Werden der Welt zugleich ein Weltlich-Werden der Philosophie, daß ihre Verwirklichung zugleich ihr Verlust, daß, was sie nach außen bekämpft, ihr eigener innerer Mangel ist, daß gerade im Kampfe sie selbst in die Schäden verfällt, die sie[1] am Gegenteil als Schäden bekämpft, und daß sie diese Schäden erst aufhebt, indem sie in dieselben verfällt. Was ihr entgegentritt und was sie bekämpft, ist immer dasselbe, was sie ist, nur mit umgekehrten Faktoren.

Dies ist die eine Seite, wenn wir die Sache *rein objektiv* als unmittelbare Realisierung der Philosophie betrachten. Allein sie hat, was nur eine andere Form davon ist, auch eine *subjektive* Seite. Dies ist *das Verhältnis des philosophischen Systems*, das verwirklicht wird, *zu seinen geistigen Trägern*, zu den einzelnen Selbstbewußtsein, an denen ihr Fortschritt erscheint. Es ergibt sich aus dem Verhältnis, was in der Realisierung der Philosophie selbst der Welt gegenüberliegt, daß diese einzelnen Selbstbewußtsein immer *eine zweischneidige Forderung* haben, deren die eine sich gegen die Welt, die andere gegen die Philosophie selbst kehrt. Denn, was als ein in sich selbst verkehrtes Verhältnis an der Sache, erscheint an ihnen als eine doppelte, sich selbst widersprechende Forderung und Handlung. Ihre Freimachung der Welt von der Unphilosophie ist zugleich ihre eigene Befreiung von der Philosophie, die sie als ein bestimmtes System in Fesseln schlug. Weil sie selbst erst im Akt und der unmittelbaren Energie der Entwickelung begriffen, also in theoretischer Hinsicht noch nicht über jenes System hinausgekommen sind, empfinden sie nur den Widerspruch mit der plastischen Sich-selbst-Gleichheit des Systems und wissen nicht, daß, indem sie sich gegen dasselbe wenden, sie nur seine einzelnen Momente verwirklichen.

Endlich tritt diese Gedoppeltheit des philosophischen Selbstbewußtseins als eine doppelte, sich auf das extremste gegenüberstehende Richtung auf, deren eine, die *liberale* Partei, wie wir sie im allgemeinen bezeichnen können, den Begriff und das Prinzip der Philosophie, die andere ihren *Nichtbegriff*, das Moment der Realität, als Hauptbestimmung festhält. Diese zweite Richtung ist die *positive Philosophie*[51]. Die Tat der ersten ist die

[1] „sie" von Marx eingefügt

Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, also das In-sich-Wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste aber ist sich bei ihrem innern Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewußt und ihres Zweckes. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffes, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen imstande ist.

Was also erstens als ein verkehrtes Verhältnis und feindliche Diremtion der Philosophie mit der Welt erscheint, wird zweitens zu einer Diremtion des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in sich selbst und erscheint endlich als eine äußere Trennung und Gedoppeltheit der Philosophie, als zwei entgegengesetzte philosophische Richtungen.

Es versteht sich, daß außerdem noch eine Menge untergeordneter, quengelnder, individualitätsloser Gestaltungen auftauchen, die sich entweder hinter eine philosophische Riesengestalt der Vergangenheit stellen, – aber bald bemerkt man den Esel unter der Löwenhaut, die weinerliche Stimme eines Mannequin von heute und gestern greint komisch kontrastierend hervor hinter der gewaltigen, Jahrhunderte durchtönenden Stimme, etwa des Aristoteles, zu deren unwillkommenem Organe sie sich gemacht; es ist, als wenn ein Stummer sich durch ein Sprachrohr von enormer Größe zu Stimme verhelfen wollte – oder aber, mit doppelter Brille bewaffnet, steht irgendein Liliputaner auf einem Minimum vom posterius des[1] Riesen, verkündet der Welt nun ganz verwundert, welche überraschend neue Aussicht von seinem punctum visus aus sich darbiete, und müht sich lächerlich ab, darzutun, nicht im flutenden Herzen, sondern im soliden, kernigen Revier, auf dem er steht, sei der Punkt des Archimedes gefunden, ποῦ στῶ, an dem die Welt in Angeln hängt. So entstehen Haar-, Nägel-, Zehen-, Exkrementenphilosophen und andere, die einen noch schlimmern Posten im mystischen Weltmenschen des Swedenborg zu repräsentieren haben. Allein ihrem Wesen nach fallen alle diese Schleimtierchen den beiden Richtungen, als ihrem Element, anheim, die angegeben sind. Was diese selbst betrifft: werde ich an einem andern Ort ihr Verhältnis teils zueinander, teils zur Hegelschen Philosophie und die einzelnen historischen Momente, in denen diese Entwickelung sich darstellt, vollständig explizieren.

[3]) **Diogen. Laert.** IX, 44. Μηδέν τε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος γίνεσθαι, μηδὲ εἰς τὸ μὴ ὂν φθείρεσθαι. (Democritus.)

[1] Von Marx korrigiert aus „eines"

Kritik, also gerade das Sich-nach-außen-Wenden der Philosophie, die Tat der zweiten der Versuch zu philosophieren, also das In-sich-Wenden der Philosophie, indem sie den Mangel als der Philosophie immanent weiß, während die erste ihn als Mangel der Welt, die philosophisch zu machen, begreift. Jede dieser Parteien tut gerade das, was die andere tun will und was sie selbst nicht tun will. Die erste aber ist sich bei ihrem innern Widerspruch des Prinzips im allgemeinen bewußt und ihres Zweckes. In der zweiten erscheint die Verkehrtheit, sozusagen die Verrücktheit, als solche. Im Inhalt bringt es nur die liberale Partei, weil die Partei des Begriffes, zu realen Fortschritten, während die positive Philosophie es nur zu Forderungen und Tendenzen, deren Form ihrer Bedeutung widerspricht, zu bringen imstande ist.

Was also erstens als ein verkehrtes Verhältnis und feindliche Diremtion der Philosophie mit der Welt erscheint, wird zweitens zu einer Diremtion des einzelnen philosophischen Selbstbewußtseins in sich selbst und erscheint endlich als eine äußere Trennung und Gedoppeltheit der Philosophie, als zwei entgegengesetzte philosophische Richtungen.

Es versteht sich, daß außerdem noch eine Menge untergeordneter, quengelnder, individualitätsloser Gestaltungen auftauchen, die sich entweder hinter eine philosophische Riesengestalt der Vergangenheit stellen, – aber bald bemerkt man den Esel unter der Löwenhaut, die weinerliche Stimme eines Mannequin von heute und gestern greint komisch kontrastierend hervor hinter der gewaltigen, Jahrhunderte durchtönenden Stimme, etwa des Aristoteles, zu deren unwillkommenem Organe sie sich gemacht; es ist, als wenn ein Stummer sich durch ein Sprachrohr von enormer Größe zu Stimme verhelfen wollte – oder aber, mit doppelter Brille bewaffnet, steht irgendein Liliputaner auf einem Minimum vom posterius[1] des[2] Riesen, verkündet der Welt nun ganz verwundert, welche überraschend neue Aussicht von seinem punctum visus[3] aus sich darbiete, und müht sich lächerlich ab, darzutun, nicht im flutenden Herzen, sondern im soliden, kernigen Revier, auf dem er steht, sei der Punkt des Archimedes gefunden, ποῦ στῶ[4], an dem die Welt in Angeln hängt. So entstehen Haar-, Nägel-, Zehen-, Exkrementenphilosophen und andere, die einen noch schlimmern Posten im mystischen Weltmenschen des Swedenborg zu repräsentieren haben. Allein ihrem Wesen nach fallen alle diese Schleimtierchen den beiden Richtungen, als ihrem Element, anheim, die angegeben sind. Was diese selbst betrifft: werde ich an einem andern Ort ihr Verhältnis teils zueinander, teils zur Hegelschen Philosophie und die einzelnen historischen Momente, in denen diese Entwickelung sich darstellt, vollständig explizieren.

[3]) **Diogenes Laertius** IX, 44. Nichts entsteht aus dem Nichts, und nichts vergeht in das Nichts. (Demokrit.)

[1] Hintern – [2] von Marx korrigiert aus „eines" – [3] Aussichtspunkt – [4] (poū stō)

Id. X, 38. Πρῶτον μὲν, ὅτι οὐδὲν γίνεται ἐκ τοῦ μὴ ὄντος. Πᾶν γὰρ ἐκ παντὸς ἐγίνετ' ἄν ..... 39. Καὶ εἰ ἐφθείρετο δὲ τὸ ἀφανιζόμενον εἰς τὸ μὴ ὄν, πάντα ἂν ἀπολώλει τὰ πράγματα, οὐκ ὄντων τῶν εἰς ἃ διελύετο. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν, οἷον καὶ νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. Οὐθὲν γάρ ἐστιν, εἰς ὃ μεταβάλλει. (Epicurus.)

[4]) **Aristot.** *Phys.* I, 4 [187 ª 32–35]. Εἰ γὰρ πᾶν μὲν τὸ γενόμενον ἀνάγκη γίνεσθαι ἢ ἐκ ὄντων ἢ ἐκ μὴ ὄντων· τούτων δὲ τὸ μὲν ἐκ μὴ ὄντων γίνεσθαι ἀδύνατον· περὶ γὰρ ταύτης ὁμογνωμονοῦσι τῆς δόξης ἅπαντες [...].

[5]) **Themist.** *Schol. ad Aristot.* (coll. **Brandis**) f[olio] 42. p. 383 [ª 46–47 = CAG V 2 p. 129, 7–9]. Ὥςπερ γὰρ τοῦ μηδενὸς οὐδεμία ἐστὶ διαφορά, οὕτω καὶ τοῦ κενοῦ· τὸ γὰρ κενὸν *μὴ ὄν τι* καὶ *στέρησιν* λέγει κ. τ. λ.

[6]) **Aristot.** *Metaphys.* I, 4 [985 ᵇ 4–9]. Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες οἷον τὸ μὲν ὄν, τὸ δὲ μὴ ὄν· τούτων δὲ τὸ πλῆρες καὶ τὸ στερεὸν τὸ ὄν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ μανὸν τὸ μὴ ὄν. Διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασιν, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος.

[7]) **Simplic.**[1] l.c. p. 326 [ᵇ 1–2 = CAG IX p. 44, 16–17]. [...] καὶ Δημόκριτος τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενόν, ὧν τὸ μὲν ὡς ὄν, τὸ δὲ ὡς οὐκ ὂν εἶναί φησιν [...].

Themist.[2] l.c. p. 383 [ª 47 = CAG V 2 p. 129, 8–9]. Τὸ γὰρ κενὸν μὴ ὄν τι καὶ στέρησιν λέγει Δημόκριτος.

[8]) **Simplic.** l.c. p. 488 [ª 18–22 = CAG VII p. 295, 1–5]. Δημόκριτος ἡγεῖται τὴν τῶν ἀϊδίων φύσιν εἶναι μικρὰς οὐσίας, πλῆθος ἀπείρους· ταύταις δὲ τόπον ἄλλον ὑποτίθησιν ἄπειρον τῷ μεγέθει, προςαγορεύει δὲ τὸν μὲν τόπον τοῖςδε [τοῖς] ὀνόμασι· τῷ τε κενῷ καὶ τῷ οὐδενὶ καὶ τῷ ἀπείρῳ, τῶνδὲ οὐσιῶν ἑκάστην τῷ τῷδε καὶ τῷ ναστῷ καὶ τῷ ὄντι.

[9]) Vergl. **Simplic.** l.c. p. 514 [ª 9–12 = CAG VII p. 609, 6–8]. ἓν καὶ πολλά.[3]

[10]) **Diogen. Laert.** l.c. § 40. εἰ μὴ ἦν, ὃ *κενὸν* καὶ χώραν καὶ ἀναφῆ φύσιν ὀνομάζομεν [...].

Stob. *eclog. phys.* I [, 22]. p. 39 [, 51–52 = I, 18, 4ª p. 160 W.]. Ἐπίκουρος ὀνόμασι πᾶσιν παραλλάττειν κενόν, τόπον, χώραν.

[11]) **Stob.** *eclog. phys.* I [, 13]. p. 27 [, 43–44 = I, 10, 14 p. 127 W.]. Εἴρηται δὲ ἄτομος, οὐχ ὅτι ἐστὶν ἐλαχίστη [...].

[12]) **Simplic.** l.c. p. 405 [ª 7–18 = CAG X p. 925, 10–21]. [...] οἱ δὲ τῆς ἐπ' ἄπειρον τομῆς ἀπεγνωκότες, ὡς οὐ δυναμένων ἡμῶν ἐπ' ἄπειρον τέμνειν, καὶ ἐκ τούτου πιστώσασθαι τὸ ἀκατάληκτον τῆς τομῆς, ἐξ ἀδιαιρέτων ἔλεγον ὑφίστασθαι τὰ σώματα, καὶ εἰς ἀδιαίρετα διαιρεῖσθαι· πλὴν ὅτι Λεύκιππος [μὲν] καὶ Δημόκριτος οὐ μόνον τὴν ἀπάθειαν αἰτίαν τοῖς πρώτοις σώμασι τοῦ μὴ διαιρεῖσθαι νομίζουσιν, ἀλλὰ καὶ τὸ σμικρὸν καὶ τὸ ἀμερές, Ἐπίκουρος δὲ ὕστερον ἀμερῆ [μὲν] οὐχ ἡγεῖται, ἄτομα δὲ αὐτὰ διὰ τὴν ἀπάθειαν εἶναί φησιν. Καὶ πολλαχοῦ μὲν τὴν Δημοκρίτου

---

[1] In der Handschrift: **Themist.** – [2] in der Handschrift: **Id.** – [3] nicht wörtlich zitiert

Ders. X. 38. Zuerst, daß nichts aus dem Nichts entsteht. Denn sonst würde alles aus allem entstehen ..... 39. Und wenn aber das Vergehende in das Nichts unterginge, wären alle Dinge längst verlorengegangen, da das nicht ist, worin sie sich auflösten. Und es war auch das All immer so, wie es jetzt ist, und wird immer so sein. Denn es gibt nichts, wohinein es sich verwandeln könnte. (Epikur.)

[4]) **Aristoteles** *Physik* I, 4. Denn wenn alles, was entsteht, notwendigerweise entweder aus dem Seienden oder aus dem Nichtseienden entsteht; wobei aber das Entstehende aus dem Nichtseienden unmöglich ist; über diese Meinung stimmen alle überein [...].

[5]) **Themistius** *Scholien zu Aristoteles* (gesammelt von **Brandis**) Folioblatt 42. S.383. Denn wie es beim Nichts keinen Unterschied gibt, so auch beim Leeren; denn das Leere ist etwas *Nichtseiendes* und *Privation*, sagt er [d. h. Demokrit] usw.

[6]) **Aristoteles** *Metaphysik* I, 4. Leukipp aber und sein Genosse Demokrit sagen, die Elemente seien das Volle und das Leere, und betrachten sie als das Seiende und das Nichtseiende: das Volle und Körperliche nämlich als das Seiende, das Leere aber und Hohle als das Nichtseiende. Deshalb sagen sie auch, daß das Seiende um nichts mehr existiere als das Nichtseiende, weil nämlich der Körper um nichts mehr existiere als das Leere.

[7]) **Simplicius**[1] a.a.O. S.326. [...] auch Demokrit [sagt, es gebe] das Volle und das Leere, von denen er sagt, das erstere sei gleich dem Seienden, das zweite gleich dem Nichtseienden[...].

Themistius[2] a.a.O. S.383. Denn das Leere ist etwas Nichtseiendes und Privation, sagt Demokrit.

[8]) **Simplicius** a.a.O. S.488. Demokrit glaubt, daß die Natur des Ewigen aus kleinen Wesen bestehe, unendlich an Zahl; diesen weist er einen Ort zu von unendlicher Größe; den Ort aber benennt er mit den Bezeichnungen das Leere, das Nichts, das Unendliche, jedes Wesen aber mit: dieses da, das Feste, das Seiende.

[9]) Vergl. **Simplicius** a.a.O. S.514. das Eine und das Viele.[3]

[10]) **Diogenes Laertius** a.a.O. § 40. Wenn es das nicht gäbe, was wir *das Leere*, den Raum und die nicht berührbare Natur nennen [...].

Stobäus *Physische Eklogen* I. S.39. Epikur gebraucht abwechselnd alle Bezeichnungen: Leere, Ort, Raum.

[11]) **Stobäus** *Physische Eklogen* I. S.27. Es heißt Atom, nicht weil es das Kleinste ist [...].

[12]) **Simplicius** a.a.O. S.405. [...] die andern, die die Teilbarkeit bis ins Unendliche nicht gelten ließen, da es uns nicht möglich sei, bis ins Unendliche zu teilen und uns dadurch von der Unerreichbarkeit der Teilung zu überzeugen, sagten, daß die Körper aus Unteilbarem bestehen und bis zum Unteilbaren geteilt werden können. Abgesehen davon, daß Leukipp und Demokrit nicht nur die Unempfindlichkeit als Grund für die Unteilbarkeit der Urkörper ansehen, sondern auch die Kleinheit und das Fehlen von Teilen, hält sie aber später Epikur nicht für ohne Teile, er sagt, sie seien unteilbar wegen der Unempfindlichkeit. Und wiederholt hat Aristoteles die Meinung Demokrits

[1] In der Handschrift: **Themist.** – [2] in der Handschrift: **Id.** – [3] nicht wörtlich zitiert

δόξαν καὶ Λευκίππου ὁ 'Αριστοτέλης διήλεγξεν, καὶ δι' ἐκείνους ἴσως τοὺς ἐλέγχους πρὸς τὸ ἀμερὲς ἐνισταμένους ὁ 'Επίκουρος ὕστερον γενόμενος, συμπαθῶν δὲ τῇ Δημοκρίτου καὶ Λευκίππου δόξῃ περὶ τῶν πρώτων σωμάτων, ἀπαθῆ μὲν ἐφύλαξεν αὐτά. ....

[13]) **Aristot.** *de gener. et corrupt.* I, 2 [316[a] 5–14]. Αἴτιον δὲ τοῦ ἐπ' ἔλαττον δύνασθαι τὰ ὁμολογούμενα συνορᾶν, ἡ ἀπειρία. Διὸ, ὅσοι συνῳκήκασι μᾶλλον ἐν τοῖς φυσικοῖς, μᾶλλον δύνανται ὑποτίθεσθαι τοιαύτας ἀρχὰς, α. ἐπιπολὺ δύνανται συνείρειν· Οἱ δ' ἐκ τῶν πολλῶν λόγων ἀθεώρητοι τῶν ὑπαρχόντων ὄντες, πρὸς ὀλίγα ἐπιβλέψαντες, ἀποφαίνονται ῥᾷον. "Ιδοι δ' ἄν τις καὶ ἐκ τούτων, ὅσον διαφέρουσιν οἱ φυσικῶς καὶ λογικῶς σκοποῦντες. Περὶ γὰρ τοῦ ἄτομα εἶναι μεγέθη οἱ μέν φασιν, ὅτι τὸ αὐτοτρίγωνον πολλὰ ἔσται. Δημόκριτος δ' ἂν φανείη οἰκείοις καὶ φυσικοῖς λόγοις πεπεῖσθαι.

[14]) **Diogen. Laert.** IX, [cap.] 7, [sect.] 8[. § 40]. 'Αριστόξενος δ' ἐν τοῖς ἱστορικοῖς ὑπομνήμασί φησι, Πλάτωνα θελῆσαι συμφλέξαι τὰ Δημοκρίτου συγγράμματα ὁπόσα ἠδυνήθη συναγαγεῖν, 'Αμύκλαν δὲ καὶ Κλεινίαν τοὺς Πυθαγορικοὺς κωλῦσαι αὐτὸν, ὡς οὐδὲν ὄφελος· παρὰ πολλοῖς γὰρ εἶναι βιβλία ἤδη. Καὶ δῆλον δέ· πάντων γὰρ σχεδὸν τῶν ἀρχαίων μεμνημένος ὁ Πλάτων, οὐδαμοῦ Δημοκρίτου διαμνημονεύει, ἀλλ' οὐδὲ ἔνθα ἀντειπεῖν τι αὐτῷ δέοι· δῆλον εἰδὼς ὡς πρὸς τὸν ἄριστον οὕτω τῶν φιλοσόφων ἔσοιτο [...].

und Leukipps untersucht, und wahrscheinlich infolge seiner Untersuchungen, die sich gegen das Ohne-Teile-Sein wendeten, hielt der später lebende Epikur, der mit der Meinung Demokrits und Leukipps über die Urkörper sympathisierte, zwar daran fest, sie seien unempfindlich.....

[13]) **Aristoteles** *Vom Werden und Vergehen* I, 2. Grund dafür aber, daß man das allgemein Anerkannte weniger gut überblicken kann, ist die fehlende Erfahrung. Wer daher mehr in den Naturerscheinungen zu Hause ist, kann eher solche Grundsätze aufstellen, die in hohem Grade einen Zusammenhang ergeben können. Wer dagegen durch das viele Überlegen für das Bestehende kein Auge hat, übersieht nur weniges und urteilt leichtfertiger. Man kann auch hieraus ersehen, wie sehr sich naturwissenschaftliche und theoretische Betrachtungsweise unterscheiden. Denn hinsichtlich der unteilbaren Größen sagen die einen, daß das ideale Dreieck vielgestaltig sein werde. Demokrit aber scheint von sachlichen und naturwissenschaftlichen Gründen überzeugt zu sein.

[14]) **Diogenes Laertius** IX, [Kap.] 7, [Sekt.] 8 [, § 40]. Aristoxenus aber berichtet in den historischen Aufzeichnungen, Plato habe alle Schriften des Demokrit, deren er habe habhaft werden können, verbrennen wollen, aber die Pythagoreer Amyklas und Kleinias hätten ihn davon abgehalten, da es nichts nütze; denn die Bücher seien schon in vielen Händen. Und es fällt auf: während Plato fast alle älteren Philosophen erwähnt, erwähnt er nirgends Demokrit, auch da nicht, wo er ihm in etwas widersprechen müßte, offenbar in der Überzeugung, daß er so gegen den besten der Philosophen sein würde [...].

ZWEITER TEIL

Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Physik im einzelnen

ERSTES KAPITEL

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie

[1]) **Stob.** *eclog. phys.* I [, 17]. p.33 [, 1. 3–5 = I, 14, 1f p. 142 W.]. 'Επίκουρος ..... κινεῖσθαι δὲ τὰ ἄτομα τότε μὲν κατὰ στάθμην, τότε δὲ κατὰ παρέγκλισιν, τὰ δὲ ἄνω κινούμενα κατὰ πληγὴν καὶ ὑπὸ παλμόν.

Cf. **Cic.** *de fin.* I, 6 [, 18–19]. **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* [I.] p.249 [= I, 12 p.883 A–B]. **Stob.** l.c. [23.] p.40 [= I, 19, 1 p. 162 W.].

[2]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 26 [, 73]. quid est in Physicis Epicuri non a Democrito? nam etsi quaedam *commutavit*, ut, quod paullo ante de *inclinatione atomorum* dixi.....

[3]) **Cic.** *de fin.* I, 6 [, 18–19]. .....censet (sc. Epicurus) enim, eadem illa individua et solida corpora ferri suo deorsum pondere ad lineam: hunc naturalem esse omnium corporum motum. Deinde ibidem *homo acutus*, quum illud occurreret, si omnia deorsum e regione ferrentur et, ut dixi, ad lineam, numquam fore, ut atomus altera alteram posset attingere, itaque attulit rem commentitiam; declinare dixit atomum perpaullum (quo nihil posset fieri minus), ita effici complexiones et copulationes et adhaesitationes atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus omnesque partes mundi, quaeque in eo essent [...].

[4]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 25 [, 69–70]. .....Epicurus, quum videret, si atomi ferrentur in locum inferiorem suopte pondere, nihil fore in nostra potestate, quod esset earum motus certus et necessarius, invenit, quo modo necessitatem effugeret, quod videlicet Democritum fugerat; ait, atomum, quum pondere et gravitate directo deorsum feratur, declinare paullulum. Hoc dicere, turpius est, quam illud, quod vult, non posse defendere. Cf. **Cic.** *de fato* 10 [, 22–23].

[5]) **Bayle** *Dict. hist.* v[oyez] Epicure.

[6]) **Schaubach** „über Epikur's astronomische Begriffe" im „Archiv für Philologie und Pädagogik" von *Seebode, Jahn* und *Klotz*. Bd.V. H.IV. [1839.] S.549.

[7]) **Lucret.** *de rer. nat.* II, 251 sqq.

Denique si semper motus connectitur omnis,

ZWEITER TEIL

Über die Differenz der demokritischen und epikureischen Physik im einzelnen

ERSTES KAPITEL

Die Deklination des Atoms von der geraden Linie

[1]) **Stobäus** *Physische Eklogen* I. S.33. Epikur [sagt] ..... die Atome bewegten sich manchmal, indem sie in grader Linie fielen, manchmal, indem sie von der graden Linie abwichen; die Bewegung nach oben aber erfolge durch Stoß und Rückstoß.

Vgl. **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* [I.] S.249. **Stobäus** a.a.O. S.40.

[2]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 26. Was wäre wohl in der Physik des Epikur, das nicht dem Demokrit gehörte? Er *verändert* zwar einiges, wie das, was ich eben über die *Deklination der Atome* gesagt habe.....

[3]) **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. ..... er (d.h. Epikur) behauptet nämlich, jene unteilbaren und dichten Körper würden durch ihr Gewicht abwärts getrieben in gerader Linie: diese Bewegung sei die natürliche aller Körper. Dann aber fiel es dem *scharfsinnigen Manne* auf, daß, wenn alle von oben nach unten getrieben würden, und, wie gesagt, in gerader Linie, nie ein Atom das andere treffen könne. Der Mann nahm daher zu einer Lüge seine Zuflucht. Er sagte, das Atom weiche ganz wenig aus (was aber durchaus unmöglich ist). Daher entständen Komplexionen, Kopulationen und Adhäsionen der Atome unter sich und aus diesen die Welt und alle Teile der Welt und was in ihr ist [...].

[4]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 25. ..... da Epikur einsah, daß, wenn die Atome durch ihr eigenes Gewicht abwärts getrieben würden, nichts in unserer Gewalt stände, weil ihre Bewegung bestimmt und notwendig ist: erfand er ein Mittel, der Notwendigkeit zu entgehen, was offenbar dem Demokrit entgangen war; er sagt, das Atom, obgleich es durch Gewicht und Schwere von oben nach unten getrieben wird, weiche ein klein wenig aus. Dies zu behaupten ist schmählicher als das, was er will, nicht verteidigen zu können. Vgl. **Cicero** *Vom Schicksal* 10.

[5]) **Bayle** *Historisches und Kritisches Wörterbuch* s[iehe] Epikur.

[6]) **Schaubach** „über Epikur's astronomische Begriffe" im „Archiv für Philologie und Pädagogik" von *Seebode, Jahn* und *Klotz*. Bd. V. H. IV. [1839.] S.549.

[7]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* II, 251ff.

Endlich, wenn immer sich schließt die Kette der ganzen Bewegung

Et vetere exoritur semper novus ordine certo

....

....

Unde est haec, inquam, fatis avolsa voluntas.

[8]) **Aristot.** *de anima* I, 4, 16 [–17 p. 23 (ed. Trendel.) 409a 1–5]. [...] πῶς γὰρ χρὴ νοῆσαι μονάδα κινουμένην, καὶ ὑπὸ τίνος, καὶ πῶς, ἀμερῆ καὶ ἀδιάφορον οὖσαν; εἰ γάρ ἐστι κινητικὴ καὶ κινητή, διαφέρειν δεῖ. *Ἔτι δ' ἐπεί φασι κινηθεῖσαν γραμμὴν ἐπίπεδον ποιεῖν, στιγμὴν δὲ γραμμήν· καὶ αἱ τῶν μονάδων κινήσεις γραμμαὶ ἔσονται* [...].

[9]) **Diogen. Laert.** X, 43. Κινοῦνταί τε *συνεχῶς* αἱ ἄτομοι.

Simplic. l.c. p. 424 [b 45. 46–47 = CAG X p. 1121, 7. 8–9]. [... οἱ περὶ] Ἐπίκουρον ..... τὴν κίνησιν *ἀΐδιον* [ἔλεγον...].

[10]) **Lucret.** *de rer. nat.* II, [251.] 253 sqq.

.... si ....

[..]

Nec declinando faciunt primordia motus

Principium quoddam, quod fati foedera rumpat,

Ex infinito ne caussam caussa sequatur.

[11]) **Id.** l.c. 279 sq.

.... esse in pectore nostro

Quiddam, quod contra pugnare, obstareque, possit.

[12]) **Cic.** *de fin.* I, 6 [, 19–20]. [...] nec tamen id, cujus causa haec finxerat, assecutus est; nam, si omnes atomi declinabunt, nullae unquam cohaerescent, sive aliae declinabunt, aliae suo nutu recte ferentur. Primum erit hoc quasi provincias atomis dare, quae recte, quae oblique ferantur [...].

[13]) **Lucret.** l.c. 293.

[14]) **Cic.** *de fato* 10 [, 22]. [... cum] declinat atomus intervallo minimo, id appellat ἐλάχιστον.

[15]) **Id.** *ib.* Quam declinationem sine causa fieri, si minus verbis, re cogitur confiteri [...].

[16]) **Plutarch.** *de anim. procreat.* VI (T. VI. p. 8 ed. ster.). [p. 1015 B–C. c 6.] Ἐπικούρῳ μὲν γὰρ οὐδ' ἀκαρὲς ἐγκλῖναι[2] τὴν ἄτομον συγχωροῦσιν, ὡς ἀναίτιον ἐπεισάγοντι κίνησιν ἐκ τοῦ μὴ ὄντος [...].

[17]) **Cic.** *de fin.* I, 6 [, 19]. [...] nam et ipsa declinatio ad libidinem fingitur (ait enim *declinare atomum sine causa; quo nihil turpius physico, quam, fieri sine causa quidquam, dicere)*, et illum motum naturalem omnium ponderum, ut ipse constituit, e regione inferiorem locum petentium, sine causa eripuit atomis [...].

[18]) **Bayle** l.c.

---

[1] In der Handschrift: χρῆ – [2] in der Handschrift: ἐγκλίνειν

Und an den früheren Ring sich der neue unweigerlich anreiht,

....

....

Woher, frag ich dich, stammt der dem Schicksal entwundene Wille.

[8]) **Aristoteles** *Über die Seele* I, 4, 16 [-17]. [...] denn wie läßt es sich denken, daß eine Monade bewegt wird und von wem und wie, da sie ohne Teile und ohne Unterschied ist? Denn wenn sie bewegungsfähig und beweglich ist, muß sie einen Unterschied haben. *Außerdem, da sie sagen, die Bewegung der Linie sei die Fläche, die des Punktes die Linie; also werden auch die Bewegungen der Monaden Linien sein* [...].

[9]) **Diogenes Laertius** X, 43. Die Atome sind aber in *steter* Bewegung.

Simplicius a.a.O. S.424. [... die Anhänger] des Epikur ..... [lehrten] die *ewige* Bewegung [...].

[10]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* II, [251.] 253ff.

.... wenn ....

[..]

Und die Atome nicht weichen vom Lote und dadurch bewirken

Jener Bewegung Beginn, die des Schicksals Bande zertrümmert,

Das sonst lückenlos schließt die unendliche Ursachenkette.

[11]) **Ders.** a.a.O. 279f.

.... immer in unserem Busen

Etwas bleibt, was dagegen sich sträubt und das Fremde zurückweist.

[12]) **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. [...] er erreicht nicht einmal das, weswegen er dies erdichtet hat; denn deklinierten alle Atome, so würden sich nie welche verbinden, oder einige würden ausweichen, andere würden durch ihre Bewegung geradeaus getrieben werden. Man müßte vorher also gleichsam den Atomen bestimmte Posten zuweisen, welche geradeaus und welche schräg sich bewegen sollten [...].

[13]) **Lucretius** a.a.O. 293.

[14]) **Cicero** *Vom Schicksal* 10. [...wenn] das Atom im möglichst kleinen Raume dekliniert, dies nennt er das ἐλάχιστον[1].

[15]) **Ders.** *ebd.* Daß diese Deklination ohne Ursache geschehe, ist er gezwungen, wenn auch weniger mit Worten, so doch durch die Tat zuzugeben [...].

[16]) **Plutarch** *Über den Ursprung der Seele* VI (Bd.VI. S.8 Stereotypausg.). Denn sie stimmen Epikur nicht zu, daß das Atom ganz geringfügig dekliniere, da er eine grundlose Bewegung aus dem Nichtseienden einführe [...].

[17]) **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. [...] denn auch die Deklination selbst ist eine willkürliche Erfindung (er sagt nämlich, daß *das Atom ohne Ursache dekliniere, und etwas Schmählicheres könne einem Physiker nicht passieren, als zu behaupten, daß etwas ohne Ursache geschehe*); und jene natürliche Bewegung alles Schweren, das, wie er selbst feststellte, senkrecht nach unten strebt, nahm er ohne Grund den Atomen [...].

[18]) **Bayle** a.a.O.

---

[1] (elachiston) Kleinste

[19]) **August.** *epist.* 56 [= 118, 4, 28 (rec. Goldbacher)].

[20]) **Diogen. Laert.** X, 128. Τούτου γὰρ χάριν ἅπαντα πράττομεν, ὅπως μήτε ἀλγῶμεν, μήτε ταρβῶμεν.

[21]) **Plutarch.** *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.* p. 1091 [A–B. c. 7]. Ὅμοια δὲ καὶ τὰ Ἐπικούρου λέγοντος, τὴν τοῦ ἀγαθοῦ φύσιν ἐξ αὐτῆς τῆς φυγῆς τοῦ κακοῦ [...].

[22]) **Clemens Alex.** *strom.* II. p. 415 [B–C = II, 21, 127, 2 p. 182 St.]. [...] ὁ δὲ Ἐπίκουρος καὶ τὴν τῆς ἀλγηδόνος ὑπεξαίρεσιν ἡδονὴν εἶναι [λέγει...].

[23]) **Senec.** *de benef.* IV [, 4, 1] p. 699. [T. I.] Itaque non dat Deus beneficia, sed securus et negligens nostri, aversus a mundo, [...] nec magis illum beneficia, quam injuriae tangunt.

[24]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 24 [, 68]. ..... ita enim dicebas, non corpus esse in deo, sed quasi corpus, nec sanguinem, sed quasi sanguinem.

[25]) **Cic.** *de nat. deor.* I, 38 [= I, 40, 112 Pl.]. .....Quem cibum igitur, aut quas potio nes, aut quas vocum aut florum varietates, aut quos tactus, quos odores adhibebis ad Deos, ut eos perfundas voluptatibus? ..... 39 [= 41, 115–116 Pl.]. ..... Quid est enim, cur Deos ab hominibus colendos dicas, quum Dii non modo homines non colant, sed omnino nihil curent, nihil agant? At est eorum eximia quaedam praestansque natura, ut ea debeat ipsa per se ad se colendam elicere sapientem. An quidquam eximium potest esse in ea natura, quae, sua voluptate laetans, nihil nec actura sit unquam, neque agat, neque egerit?

[26]) **Plutarch.** *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.* p. [1100 E–] 1101 [A. c. 20]. [...] ὁ λόγος αὐτῶν φόβον ἀφαιρεῖ [...] καὶ δεισιδαιμονίαν, εὐφροσύνην δὲ καὶ χαρὰν ἀπὸ τῶν θεῶν οὐκ ἐνδίδωσιν· ἀλλ' οὕτως ἔχειν ποιεῖ πρὸς αὐτοὺς τῷ μὴ ταράττεσθαι, μηδὲ χαίρειν, ὡς πρὸς τοὺς ὑρκανοὺς ἰχθῦς[16] ἔχομεν, οὔτε χρηστὸν οὐδὲν οὔτε φαῦλον ἀπ' αὐτῶν προςδοκῶντες.

[27]) **Aristot.** *de coel.* II, 12 [292 b 4–6]. Τῷ δ' ὡς ἄριστα ἔχοντι οὐδὲν δεῖ πράξεως· ἔστι γὰρ αὐτὸ οὗ ἕνεκα.

[28]) **Lucret.** *de rer. nat.* II, 221 [. 223] sq.

> Quod nisi declinare solerent (sc. atomi) [.....]
> Nec foret offensus natus, nec plaga creata
> Principieis, ita nil unquam [natura] creasset.

[29]) **Lucret.** *de rer. nat.* II, [284–] 286 [. 288] sqq.

> Quare in seminibus quoque [idem] fateare necesse est
> Esse aliam praeter plagas et pondera caussam
> Motibus, unde haec est olleis innata potestas.
> .... ne plageis omnia fiant
> Externa quasi vi, sed ne mens ipsa necessum
> Intestinum habeat cuncteis in rebus agendis,
> Et, devicta quasi, cogatur ferre patique:
> Id facit exiguum clinamen principiorum.

[19]) **Augustinus** *Brief* 56.

[20]) **Diogenes Laertius** X, 128. Tun wir doch alles nur deswegen, damit wir weder Schmerz empfinden noch in Verwirrung leben.

[21]) **Plutarch** *Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann* S. 1091. Ähnlich ist auch die Meinung Epikurs, wenn er sagt, das Wesen des Guten entspringe aus der Flucht vom Übel [...].

[22]) **Clemens Alexandrinus** *Teppiche* II. S. 415. [...] Epikur [sagt] aber, auch die Abwesenheit des Schmerzes sei Lust [...].

[23]) **Seneca** *Über die Wohltaten* IV [, 4]. S. 699. [Bd. I.] Daher spendet Gott keine Gnaden, sondern in seliger Ruhe verharrend und unbekümmert um uns, abgewandt von der Welt, [...] berühren ihn gute Taten ebensowenig wie Ungerechtigkeiten.

[24]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 24. .....denn du sagtest, keinen Körper habe Gott, sondern einen Quasikörper, kein Blut, sondern Quasiblut.

[25]) **Cicero** *Über die Natur der Götter* I, 38. ..... Welche Speise also oder welche Getränke oder welche Vielfalt an Tönen oder Blumen oder welche Berührungen, welche Gerüche wirst du bei den Göttern verwenden, um sie mit Genüssen zu überschütten? ..... 39. ..... Was ist es denn, warum du sagst, die Götter müßten von den Menschen verehrt werden, da die Götter nicht nur die Menschen nicht verehren, sondern sich überhaupt um nichts kümmern, nichts tun? Aber sie haben ein gewissermaßen außerordentliches und hervorragendes Wesen, daß es durch sich selbst den Weisen reizen muß, sie zu verehren. Aber was kann Außerordentliches in diesem Wesen sein, das sich seines Vergnügens freuend, niemals etwas tun wird, noch tut, noch getan hat?

[26]) **Plutarch** *Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann* S. [1100–] 1101. [...] ihre Lehre hebt [...] Furcht und Aberglauben auf, Freude aber und Gunst der Götter gibt sie nicht, sondern sie leiht uns zu ihnen durch Entfernung aller Ängstigung und Freude das Verhältnis, das wir zu den hyrkanischen Fischen[16] haben, von denen wir weder Nutzen noch Schaden erwarten.

[27]) **Aristoteles** *Über den Himmel* II, 12. Was das Beste ist, bedarf keiner Handlung, denn es selbst ist der Zweck.

[28]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* II, 221 [.223] f.

> Wichen sie nicht so ab (d. h. die Atome) [...........]
> Keine Begegnung und Stoß erführen alsdann die Atome,
> Niemals hätte daher [die Natur] mit der Schöpfung begonnen.

[29]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* II, [284–]286 [.288] ff.

> Ebenso mußt du daher [auch] bei den Atomen gestehen,
> Daß noch ein anderer Grund zur Bewegung, außer den Stößen
> Und dem Gewichte, besteht, woraus denn bei ihnen die Kraft stammt.
> .... daß alles durch Stöße bewirkt wird
> Gleichsam durch äußre Gewalt; doch daß den Geist in uns selber
> Nicht ein innerer Zwang bei allen Geschäften behindert,
> Und er so gleichsam gefesselt zum Dulden und Leiden verdammt sei,
> Ist der geringen Beugung der Urelemente zu danken.

[30]) **Aristot.** *de coel.* I, 7 [275ᵇ 29–31.32–276ᵃ 1]. Εἰ δὲ μὴ συνεχὲς τὸ πᾶν, ἀλλ', ὥςπερ λέγει Δημόκριτος καὶ Λεύκιππος, διωρισμένα τῷ κενῷ, μίαν ἀναγκαῖον πάντων εἶναι τὴν κίνησιν· [...] τὴν δὲ φύσιν [...] αὐτῶν εἶναι μίαν, ὥςπερ ἂν, εἰ χρυσὸς ἕκαστον εἴη κεχωρισμένος [...].

[31]) **Aristot.** *de coel.* III, 2 [300ᵇ 8–16]. Διὸ καὶ Λευκίππῳ καὶ Δημοκρίτῳ, τοῖς λέγουσιν ἀεὶ κινεῖσθαι τὰ πρῶτα σώματα ἐν τῷ κενῷ καὶ τῷ ἀπείρῳ, λεκτέον, τίνα κίνησιν καὶ τίς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῶν κίνησις. Εἰ γὰρ ἄλλο ὑπ' ἄλλου κινεῖται βίᾳ τῶν στοιχείων, ἀλλὰ καὶ κατὰ φύσιν ἀνάγκη τινὰ εἶναι κίνησιν ἑκάστου, παρ' ἣν ἡ βίαιός ἐστι· καὶ δεῖ τὴν πρώτην κινοῦσαν, μὴ βίᾳ κινεῖν, ἀλλὰ κατὰ φύσιν· εἰς ἄπειρον γὰρ εἶσιν, εἰ μή τι ἔσται κατὰ φύσιν κινοῦν πρῶτον, ἀλλ' ἀεὶ τὸ πρότερον βίᾳ κινούμενον κινήσει.

[32]) **Diogen. Laert.** X, 150. ὅσα τῶν ζώων μὴ ἠδύνατο *συνθήκας* ποιεῖσθαι τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἄλληλα, μηδὲ βλάπτεσθαι· πρὸς ταῦτα *οὐθέν ἐστιν οὐδὲ δίκαιον, οὐδὲ ἄδικον.* ὡσαύτως δὲ καὶ τῶν ἐθνῶν ὅσα μὴ ἠδύνατο, ἢ μὴ ἐβούλετο τὰς συνθήκας ποιεῖσθαι, τὰς ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν ἀλλήλους, μηδὲ βλάπτεσθαι. οὐκ ἦν τὶ καθ' ἑαυτὸ δικαιοσύνη, ἀλλ' ἡ ἐν ταῖς μετ' ἀλλήλων συστροφαῖς, καθ' ὁμιλίας δή ποτε ἔδει τόπους συνθήκην τινὰ ποιεῖσθαι ὑπὲρ τοῦ μὴ βλάπτειν, ἢ βλάπτεσθαι.

[33])[1]

ZWEITES KAPITEL

Die Qualitäten des Atoms

[1]) **Diogen. Laert.** X, 54. Ποιότης γὰρ πᾶσα μεταβάλλει· αἱ δὲ ἄτομοι οὐδὲν μεταβάλλουσιν.

Lucret. *de rer. nat.* II, 861 sqq.

Omnia sint a principieis sejuncta, necesse est,
Immortalia si volumus subjungere rebus
Fundamenta, quibus nitatur summa salutis.

[2]) **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* [I. p.235–236 = I, 3 p.877 D. E.]. Ἐπίκουρος ..... ἔφη ..... συμβεβηκέναι [δὲ] τοῖς σώμασι τρία ταῦτα· σχῆμα, μέγεθος, βάρος. Δημόκριτος μὲν γὰρ [ἔλεγε] δύο· μέγεθός [τε] καὶ σχῆμα· ὁ δ' Ἐπίκουρος τούτοις καὶ τρίτον τὸ βάρος ἐπέθηκεν· ἀνάγκη γὰρ [...] κινεῖσθαι τὰ σώματα τῇ τοῦ βάρους πληγῇ [...]. Cf. **Sext. Empir.** *advers. Math.* [IX.] p.420 [D–E = X, 240].

[3]) **Euseb.** *Praepar. evang.* XIV. p.749 [B–C = XIV. 14, 5 Mr.].

[4]) **Simplic.** l.c. p.362 [ᵇ 29 = CAG IX p.462, 12–13]. ..... τὴν διαφορὰν αὐτῶν (sc. ἀτόμων) κατὰ μέγεθος καὶ σχῆμα τιθείς (sc. Δημόκριτος) [...].

---

[1] Anmerkung 32 und Anmerkungsziffer 33 von Marx nachträglich hinzugefügt. Die Anmerkung 33 blieb ungeschrieben

[30]) **Aristoteles** *Über den Himmel* I,7. Wenn aber das All nicht zusammenhängend, sondern, wie Demokrit und Leukipp sagen, durch den leeren Raum geteilt ist, muß notwendig alles eine einzige Bewegung haben; [...] ihre Natur aber [...] sei eine einzige, wie Gold, das in Stücke gebrochen ist [...].

[31]) **Aristoteles** *Über den Himmel* III, 2. Deswegen wäre dem Leukipp und dem Demokrit, die behaupten, immer bewegten sich die ersten Körper im Leeren und im Unendlichen, zu sagen, welcher Art die Bewegung sei und welche die ihrer Natur adäquate Bewegung. Denn wenn jedes der Elemente von dem andern durch Gewalt bewegt wird: so ist es doch notwendig, daß jedes auch eine natürliche Bewegung habe, außer welcher die gewaltsame ist; und diese erste Bewegung muß nicht gewaltsam, sondern natürlich sein. Sonst findet der Progreß ins Unendliche statt, wenn es nicht eine erste natürliche Bewegung gibt, sondern immer nur das früher durch Gewalt Bewegte Bewegung veranlaßt.

[32]) **Diogenes Laertius** X, 150. Für alle Lebewesen, die keine *Verträge* darüber abschließen konnten, sich gegenseitig nicht zu schaden noch schaden zu lassen, *gibt es weder Recht noch Unrecht*. Ebenso aber ist es auch bei den Völkern, die die Verträge darüber nicht abschließen konnten oder wollten, sich gegenseitig nicht zu schaden noch schaden zu lassen. Gerechtigkeit ist nicht etwas an sich Seiendes, sondern im gegenseitigen Verkehr, an welchem Ort auch immer, werde ein Vertrag abgeschlossen, sich nicht zu schaden noch schaden zu lassen.

[33])[1]

ZWEITES KAPITEL

Die Qualitäten des Atoms

[1]) **Diogenes Laertius** X, 54. Denn jede Qualität ist veränderlich; die Atome aber verändern sich nicht.

Lucretius *Über die Natur der Dinge* II, 861ff.

Alles muß sein daher getrennt von den Urelementen,
Wenn wir gedenken die Welt auf ewigem Grunde zu bauen,
Welcher die sichere Stütze gewährt für das Heil der Gesamtheit.

[2]) **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* [I. S.235–236]. Epikur..... behauptet..... den Körpern komme dies Dreifache zu: Gestalt, Größe, Schwere. Demokrit [nahm] nur zweierlei [an]: Größe und Gestalt; Epikur setzte diesen als Drittes die Schwere hinzu; denn es wäre nötig [...], daß die Körper durch die Wirkung der Schwere bewegt würden [...]. Vgl. **Sextus Empiricus** *Gegen die Mathematiker* S.420.

[3]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* XIV. S.749.

[4]) **Simplicius** a.a.O. S.362. ..... wobei er (d. h. Demokrit) ihnen (d. h. den Atomen) den Unterschied der Größe und Gestalt zuteilte [...].

[1] Anmerkung 32 und Anmerkungsziffer 33 von Marx nachträglich hinzugefügt. Die Anmerkung 33 blieb ungeschrieben

5) **Philopon.** *ibid.* [23–27 = CAG XVI p. 398, 13–16.] . . . . . μίαν μέντοι κοινὴν φύσιν ὑποτίθησιν (sc. Δημόκριτος) σώματος τοῖς σχήμασι πᾶσι· τούτου δὲ μόρια εἶναι τὰς ἀτόμους μεγέθει καὶ σχήματι διαφερούσας ἀλλήλων· οὐ μόνον γὰρ ἄλλο καὶ ἄλλο σχῆμα ἔχουσιν, ἀλλ' [εἰσὶν] αὐτῶν αἱ μὲν μείζους, αἱ δὲ ἐλάττους.

6) **Aristot.** *de gener. et corrupt.* I, 8 [326ᵃ 9]. [. . .] καίτοι βαρύτερόν (sc. ἄτομον) γε κατὰ τὴν ὑπεροχήν φησιν εἶναι.

7) **Aristot.** *de coel.* I, 7 [276ᵃ 1–2. 4–7]. [. . .] τούτων δὲ, καθάπερ λέγομεν, ἀναγκαῖον εἶναι τὴν αὐτὴν κίνησιν . . . . . Ὥστ' οὔτε κοῦφον ἁπλῶς οὐδὲν ἔσται τῶν σωμάτων, εἰ πάντ' ἔχει βάρος· εἰ δὲ κουφότητα, οὐδὲν βαρύ. Ἔτι, εἰ βάρος ἔχει ἢ κουφότητα, ἔσται ἢ ἔσχατόν τι τοῦ παντὸς, ἢ μέσον. . . . . .

8) **Ritter** *Geschichte d. alt. Philosophie.* I. T. S. 568. Anm. 2. [2. verb. Aufl., 1836. S. 602. Anm. 2.]

9) **Aristot.** *Metaphys.* VII (VIII), 2 [1042ᵇ 11–15]. Δημόκριτος μὲν οὖν τρεῖς διαφορὰς ἔοικεν οἰομένῳ εἶναι. Τὸ μὲν γὰρ ὑποκείμενον σῶμα τὴν ὕλην ἓν καὶ τὸ αὐτὸ, διαφέρειν δὲ ἢ ῥυσμῷ, ὅ ἐστι σχῆμα, ἢ τροπῇ, ὅ ἐστι θέσις, ἢ διαθιγῇ, ὅ ἐστι τάξις.

10) **Aristot.** *Metaphys.* I, 4 [985ᵇ 4–19]. Λεύκιππος δὲ καὶ ὁ ἑταῖρος αὐτοῦ Δημόκριτος στοιχεῖα μὲν τὸ πλῆρες καὶ τὸ κενὸν εἶναί φασι, λέγοντες οἷον, τὸ μὲν ὂν, τὸ δὲ μὴ ὄν· τούτων δὲ τὸ πλῆρες καὶ τὸ στερεὸν τὸ ὂν, τὸ δὲ κενόν γε καὶ τὸ μανὸν τὸ μὴ ὄν. Διὸ καὶ οὐθὲν μᾶλλον τὸ ὂν τοῦ μὴ ὄντος εἶναί φασι, ὅτι οὐδὲ τὸ κενὸν τοῦ σώματος. Αἴτια δὲ τῶν ὄντων ταῦτα, ὡς ὕλην. Καὶ καθάπερ οἱ ἓν ποιοῦντες τὴν ὑποκειμένην οὐσίαν, τὰ ἄλλα τοῖς πάθεσιν αὐτῆς γεννῶσι, τὸ μανὸν καὶ τὸ πυκνὸν ἀρχὰς τιθέμενοι τῶν παθημάτων· τὸν αὐτὸν τρόπον καὶ οὗτοι τὰς διαφορὰς αἰτίας τῶν ἄλλων εἶναί φασι. Ταύτας μέντοι τρεῖς εἶναι λέγουσι· σχῆμά τε καὶ τάξιν καὶ θέσιν. Διαφέρειν γάρ φασι τὸ ὂν ῥυσμῷ καὶ διαθιγῇ καὶ τροπῇ μόνον· τούτων δὲ ὁ μὲν ῥυσμὸς σχῆμά ἐστιν, ἡ δὲ διαθιγὴ τάξις, ἡ δὲ τροπὴ θέσις. Διαφέρει γὰρ τὸ μὲν [A] τοῦ N σχήματι, τὸ δὲ AN τοῦ NA τάξει, τὸ δὲ Z τοῦ N θέσει.

11) **Diogen. Laert.** X, 44. . . . . . μηδὲ ποιότητά τινα περὶ τὰς ἀτόμους εἶναι, πλὴν σχήματος καὶ *μεγέθους* καὶ βάρους· . . . . . Πᾶν τε *μέγεθος* μὴ εἶναι περὶ αὐτάς· οὐδέποτε γοῦν ἄτομος ὤφθη αἰσθήσει.

12) **Id.** X, 56. *Πᾶν* δὲ μέγεθος ἐνυπάρχον οὔτε χρήσιμόν ἐστι πρὸς τὰς τῶν ποιοτήτων διαφορὰς, ἀφῖχθαί [τε] ἀμέλει καὶ πρὸς ἡμᾶς ὁρατὰς ἀτόμους· ὃ οὐ θεωρεῖται γινόμενον, οὔθ' ὅπως ἂν γένοιτο ὁρατὴ ἄτομος, ἐστὶν ἐπινοῆσαι.

13) **Id.** X, 55. Ἀλλὰ μηδὲ δεῖ νομίζειν, πᾶν μέγεθος ἐν ταῖς ἀτόμοις ὑπάρχειν . . . . . παραλλαγὰς δέ *τινας* μεγεθῶν νομιστέον εἶναι.

14) **Id.** X, 59. Ἐπείπερ καὶ ὅτι μέγεθος ἔχει ἡ ἄτομος κατὰ τὴν ἐνταῦθα ἀναλογίαν κατηγορήσαμεν, μικρόν τι μόνον, μακρὸν ἐκβάλλοντες.

15) Cf. **Id.** X, 58. **Stob.** *eclog. phys.* I, [13]. p. 27 [, 43–45 = I, 10, 14 p. 127 W.].

[5]) **Philoponus** *ebd.* .....und zwar eine einzige gemeinsame Natur des Körpers teilt er (d.h. Demokrit) allen Gestalten zu; seine Teile seien die Atome, die sich durch Größe und Gestalt voneinander unterscheiden; sie haben nämlich nicht nur verschiedene Gestalt, sondern die einen von ihnen [sind] größer, die andern kleiner.

[6]) **Aristoteles** *Vom Werden und Vergehen* I, 8. [...] und doch sagt er [d. h. Demokrit], daß es (d.h. das Atom) schwerer sei je nach seinem Größersein.

[7]) **Aristoteles** *Über den Himmel* I, 7. [...] diese müssen also, so wie wir sagen, notwendig dieselbe Bewegung haben ..... So wird keiner der Körper absolut leicht sein, wenn alle Schwere haben; wenn aber alle Leichtigkeit haben, wird keiner schwer sein. Außerdem, wenn sie Schwere haben oder Leichtigkeit, wird es entweder ein Ende des Alls geben oder einen Mittelpunkt. .....

[8]) **Ritter** *Geschichte der alten Philosophie.* I. T. S.568. Anm.2. [2. verb. Aufl., 1836. S.602. Anm.2.]

[9]) **Aristoteles** *Metaphysik* VII (VIII), 2. Demokrit setzt drei Unterschiede [der Atome]. Denn der zugrunde liegende Körper sei der Materie nach einer und derselbe; er sei aber auch unterschieden durch die Bewegungsfolge, das die Gestalt, durch die Richtung, das die Lage, oder durch die Berührung, das die Ordnung bedeutet.

[10]) **Aristoteles** *Metaphysik* I, 4. Leukipp aber und sein Genosse Demokrit sagen, die Elemente seien das Volle und das Leere, und betrachten sie als das Seiende und das Nichtseiende: das Volle und Körperliche nämlich als das Seiende, das Leere aber und Hohle als das Nichtseiende. Deshalb sagen sie auch, daß das Seiende um nichts mehr existiere als das Nichtseiende, weil nämlich der Körper um nichts mehr existiere als das Leere. Diese seien Grund des Seienden als Materie. Wie nun diejenigen, die eine einzige Grundsubstanz setzen, das andere aus deren Affektionen erzeugen, indem sie das Dünne und das Dichte als Prinzipien der Qualitäten unterstellen: auf dieselbe Weise lehren auch jene, daß die Unterschiede der Atome Ursachen des andern seien. Solche Unterschiede aber, sagen sie, gebe es drei: Gestalt, Ordnung und Lage. Denn das zum Grunde liegende Sein unterscheide sich allein durch Bewegungsfolge, Berührung und Richtung; von diesen aber ist Bewegungsfolge – Gestalt, Berührung – Ordnung und Richtung – Lage. Es unterscheide sich nämlich [A] von N durch die Gestalt, AN von NA durch die Ordnung, Z von N durch die Lage.

[11]) **Diogenes Laertius** X, 44. ..... die Atome besäßen auch keine Qualität außer Gestalt, *Größe* und Schwere; ..... Auch hätten sie nicht jede beliebige *Größe*. Wenigstens wurde noch niemals ein Atom durch Sinneswahrnehmung erschaut.

[12]) **Ders.** X, 56. Daß aber *jede* Größe bei ihnen vorkommt, ist nicht nötig für die Unterschiede in den Qualitäten; sicherlich würden dann auch schon für uns sichtbare Atome vorgekommen sein. Man sieht aber nicht, daß dies geschieht, und es ist auch nicht vorstellbar, wie ein sichtbares Atom entstehen könnte.

[13]) **Ders.** X, 55. Ferner darf man nicht glauben, daß jede Größe unter den Atomen vertreten sei..... aber *einige* Größenwechsel muß man annehmen.

[14]) **Ders.** X, 59. Haben wir doch auch nach dieser Analogie behauptet, daß das Atom Größe hat, aber nur eine kleine, indem wir das Große ausschließen.

[15]) Vgl. **Ders.** X, 58. **Stobäus** *Physische Eklogen* I. S.27.

[16]) **Epicuri** *fragm.* (de nat. II et XI) coll. a **Rosinio,** ed. Orelli. p.26.

[17]) **Euseb.** *Praepar. evang.* XIV. p.773 [A–B] (ed. Paris.) [= XIV, 23, 3 Mr.]. τοσοῦτον δὲ διεφώνησαν, ὅσον ὁ (sc. Ἐπίκουρος) μὲν ἐλαχίστας πάσας καὶ διὰ τοῦτο ἀνεπαισθήτους, ὁ δὲ Δημόκριτος καὶ μεγίστας εἶναί τινας ἀτόμους ὑπέλαβεν.

[18]) **Stob.** *eclog. phys.* I, 17 [. p.33, 6. 8–9 = I, 14, 1[f] p.142. 143 W.]. Δημόκριτος [...] γέ φησι ..... δυνατὸν εἶναι κοσμιαίας ὑπάρχειν ἄτομον. Cf. **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* I. p.235 sq. [= I, 3 p.877 D–F].

[19]) **Aristot.** *de gener. et corrupt.* I, 8 [325ᵃ 30]. [...] ἀόρατα διὰ σμικρότητα τῶν ὄγκων.

[20]) **Euseb.** *Praepar. evang.* XIV. p.749 [A. B = XIV, 14, 5 Mr.]. Δημόκριτος ..... ἀρχὰς τῶν ὄντων σώματα ἄτομα λόγῳ [...] θεωρητὰ [...]. Cf. **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* I. p.235 sq. [= I, 3 p.877 D–F].

[21]) **Diogen. Laert.** X, 54. Καὶ μὴν καὶ τὰς ἀτόμους, νομιστέον, μηδεμίαν ποιότητα τῶν φαινομένων προςφέρεσθαι, πλὴν *σχήματος* καὶ βάρους καὶ μεγέθους, καὶ ὅσα ἐξ ἀνάγκης *σχήματος* συμφυῆ ἐστιν. Cf. § 44.

[22]) **Id.** X, 42. Πρός τε τούτοις τὰ ἄτομα .... ἀπερίληπτά ἐστι ταῖς διαφοραῖς τῶν σχημάτων[1] [...].

[23]) **Id.** *ib.* ..... ταῖς δὲ διαφοραῖς οὐχ ἁπλῶς ἄπειροι, ἀλλὰ μόνον ἀπερίληπτοι.

[24]) **Lucret.** II, 513 sq.

> .... fateare, necesse est,
> Materiam quoque finiteis differre figureis.

Euseb. *Praepar. evang.* XIV. p.749 [C = XIV, 14, 5 Mr.]. [...] Ἐπίκουρος ..... εἶναι ..... τὰ σχήματα αὐτῶν ἀτόμων περιληπτά, οὐκ ἄπειρα [...]. Cf. **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* l.c. [= I, 3 p. 877 E–F].

[25]) **Diogen. Laert.** X, 42. Καὶ καθ' ἑκάστην δὲ σχημάτισιν ἁπλῶς ἄπειροί εἰσιν ἄτομοι .....

Lucret. *de rer. nat.* l.c. 525 sqq.

> .... etenim distantia quom sit
> Formarum finita, necesse est, quae similes sint,
> Esse infinitas, aut summam materiai
> Finitam constare, id quod non esse probavi.

[26]) **Aristot.** *de coel.* III, 4 [303ᵃ 3–5. 10–15]. ἀλλὰ μὴν οὐδ', ὡς ἕτεροί τινες λέγουσι, οἷον Λεύκιππός τε καὶ Δημόκριτος ὁ Ἀβδηρίτης, εὔλογα τὰ συμβαίνοντα ..... καὶ πρὸς τούτοις, ἐπεὶ διαφέρει τὰ σώματα σχήμασιν, ἄπειρα δὲ τὰ σχήματα, ἄπειρα καὶ τὰ ἁπλᾶ σώματά φασιν εἶναι. Ποῖον δὲ καὶ τί ἑκάστου τὸ σχῆμα τῶν στοιχείων, οὐδὲν ἐπιδιώρισαν, ἀλλὰ μόνον τῷ πυρὶ τὴν σφαῖραν ἀπέδωκαν, ἀέρα δὲ καὶ τὰ ἄλλα .....

Philopon. l.c. [25–26 = CAG XVI p.398, 15.] Οὐ μόνον [...] ἄλλο καὶ ἄλλο σχῆμα ἔχουσιν .....

[27]) **Lucret.** *de rer. nat.* l.c. 479 sqq. [491–492. 495–497.]

---

[1] In der Handschrift: σωμάτων

[16]) **Epikurs** *Fragmente* (Über die Natur II und XI) gesammelt von **Rosini,** hrsg. von Orelli. S.26.

[17]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* XIV. S.773 (Pariser Ausg.). Sie waren aber insofern verschiedener Meinung, als der eine (d.h. Epikur) annahm, alle Atome seien unendlich klein und darum nicht wahrnehmbar, Demokrit aber, es gebe auch einige sehr große Atome.

[18]) **Stobäus** *Physische Eklogen* I, 17. Demokrit sagt sogar..... es sei ein Atom von Weltgröße möglich. Vgl. **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* I. S.235 f.

[19]) **Aristoteles** *Vom Werden und Vergehen* I, 8. [...] unsichtbar wegen der Kleinheit der Ausdehnung.

[20]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* XIV. S.749. Demokrit..... [unterstellte] als Prinzipien der Dinge unteilbare, [...] durch die Vernunft anschaubare Körper [...]. Vgl. **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* I. S.235 f.

[21]) **Diogenes Laertius** X, 54. Ferner muß man annehmen, daß die Atome keine Qualität der Erscheinungswelt besitzen außer *Gestalt*, Schwere und Größe und was notwendigerweise mit der *Gestalt* verbunden ist. Vgl. § 44.

[22]) **Ders.** X, 42. Zudem sind die Atome .... in ihren Gestaltunterschieden unbestimmbar [...].

[23]) **Ders.** *ebd.*..... allein in ihren Unterschieden sind sie nicht absolut unendlich, sondern nur unbestimmbar.

[24]) **Lucretius** II, 513 f.

> .... mußt du gestehen,
> Daß auch im Urstoff nicht sind unendlich verschiedene Formen.

Eusebius *Vorbereitung auf das Evangelium* XIV. S.749. [...] Epikur..... [sagt...] die Gestalten der Atome seien bestimmt und nicht unendlich [...]. Vgl. **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* a.a.O.

[25]) **Diogenes Laertius** X, 42. Und für jede Gestaltenbildung sind die Atome absolut unendlich.....

Lucretius *Über die Natur der Dinge* a.a.O. 525 ff.

> .... da der Gestalten
> Unterschiede begrenzt sind, so muß entweder die Anzahl
> Derer, die ähnlich sind, unendlich sein, oder der Urstoff
> Wäre im ganzen begrenzt, was oben als nichtig erwiesen.

[26]) **Aristoteles** *Über den Himmel* III, 4. Nun ist aber auch das Ergebnis, wie es andere formulieren, z.B. Leukipp und der Abderite Demokrit, nicht wahrscheinlich..... und außerdem sagen sie, da die Körper sich durch die Gestalt unterschieden, die Zahl der Gestalten aber unendlich sei, sei auch die Zahl der einfachen Körper unendlich. Wie beschaffen aber und welches die Gestalt jedes Elements ist, haben sie nicht genauer angegeben, sondern nur dem Feuer die Kugelgestalt zugeteilt; Luft aber und Wasser und das übrige.....

Philoponus a.a.O. Sie haben [...] nicht nur ganz verschiedene Gestalt.....

[27]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* a.a.O. 479 ff. [491–492. 495–497].

.... primordia rerum
Finita variare figurarum ratione.
Quod si non ita sit, rursum jam semina quaedam
Esse infinito debebunt corporis auctu.
Nam quod eadem una quojusvis in brevitate
Corporis, inter se multum variare figurae
Non possunt ....
[...]
.... si forte voles variare figuras,
Addendum parteis alias erit [...........
....]
Ergo formarum novitatem corporis augmen
Subsequitur: quare non est, ut credere possis,
Esse infiniteis distantia semina formeis.

[28]) Cf. Not. 25.

[29]) **Diogen. Laert.** X, 44 et 54.

[30]) **Bruckeri** *Instit. histor. phil.* [1747.] p.224.

[31]) **Lucret.** *de rer. nat.* I, 1051 [sq. = 1052 sq. Diels].
Illud in heis rebus longe fuge credere, Memmi,
In medium summae, quod dicunt, omnia niti.

[32]) **Diogen. Laert.** X, 43. . . . . . καὶ ἰσοταχῶς αὐτὰς κινεῖσθαι, τοῦ κενοῦ τὴν ἴξιν ὁμοίαν παρεχομένου καὶ τῇ κουφοτάτῃ καὶ τῇ βαρυτάτῃ εἰς τὸν αἰῶνα. 61. Καὶ μὴν καὶ ἰσοταχεῖς ἀναγκαῖον τὰς ἀτόμους εἶναι, ὅταν διὰ τοῦ κενοῦ εἰςφέρωνται, μηδενὸς ἀντικόπτοντος. Οὔτε γὰρ τὰ βαρέα θᾶττον οἰσθήσεται τῶν μικρῶν καὶ κούφων, ὅταν γε δὴ μηδὲν ἀπαντᾷ αὐτοῖς· οὔτε τὰ μικρὰ τῶν μεγάλων, πάντα πόρον σύμμετρον ἔχοντα, ὅταν μηθὲν μηδὲ ἐκείνοις ἀντικόπτῃ.

Lucret. *de rer. nat.* II, 235 sqq.
At contra nulli [...........................
.......] inane potest vacuum subsistere rei,
Quin, [.....................................
........] quapropter debent per inane quietum
Aeque, ponderibus non acqueis, concita ferri.

[33]) Vergl. Kap.3.

[34]) **Feuerbachs** *Geschichte d. neuern Philosophie.* [1833. Belegstellen aus] **Gassendi** l.c. [p.] XXXIII, [nr.] 7. Epicurus, tametsi forte de hac experientia nunquam cogitarit, ratione [tamen] ductus, illud censuit de atomis, quod experientia nos nuper docuit, scilicet ut corpora omnia, [...] tametsi sint [tam] pondere, quam mole summe inaequalia, aequivelocia tamen sunt, quum superne deorsum cadunt, sic ille censuit, atomos omnes, licet sint magnitudine gravitateque [summe] inaequales, esse nihilominus inter se ipso suo motu aequiveloces.

.... die Urelemente der Dinge
Nur in begrenzter Zahl die Gestalten vermögen zu ändern.
Denn sonst müßten auch wieder gewisse Atome sich finden,
Die endloser Vergrößrung des Körpers sich fähig erwiesen.
Nämlich die Kleinheit des Stoffs, die für jedes Atom ist dieselbe,
Hindert, daß gar zu viel voneinander verschiedne Gestalten
Können entstehen ....
[..]
Mußt du doch endlich noch andre Partikeln den übrigen zutun,
Wenn du noch weiter die Formen zu ändern wünschest [......
....]
So wird Körpervergrößrung die Folge der neuen Gestaltung.
Deshalb ist es unmöglich erlaubt, sich die Meinung zu bilden,
Unsre Atome besäßen unendlich verschiedne Gestalten.

28) Vgl. Note 25.

29) **Diogenes Laertius** X, 44 und 54.

30) **Brucker** *Institutionen der Geschichte der Philosophie.* [lat. 1747.] S. 224.

31) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* I, 1051 [f].
Hierbei, o Memmius, mußt du dem Glauben von Grund aus entsagen,
Daß nach der Mitte der Welt—so redet man—alles sich dränge.

32) **Diogenes Laertius** X, 43. .....sie bewegen sich auch gleich schnell, da der leere Raum die gleiche Bewegung sowohl dem leichtesten wie dem schwersten für ewige Zeit ermöglicht. 61. Ferner müssen die Atome auch gleich schnell sein, wenn sie sich durch den leeren Raum bewegen, ohne auf Widerstand zu treffen. Denn weder werden die schweren sich schneller bewegen als die kleinen und leichten, wenn ihnen nichts entgegenkommt, noch die kleinen schneller als die großen, da alle eine gleichmäßige Bahn haben, wenn ihnen nichts entgegentritt.
Lucretius *Über die Natur der Dinge* II, 235 ff.
Dahingegen vermöchte das Leere sich niemals [...]
Wider irgendein Ding als Halt entgegenzustellen,
Ja, [......................................]
Deshalb müssen die Körper mit gleicher Geschwindigkeit [...]
Trotz ungleichem Gewicht durch das ruhende Leere sich stürzen.

33) Vergl. Kap. 3

34) **Feuerbachs** *Geschichte d. neuern Philosophie.* [1833. Belegstellen aus] **Gassendi** a.a.O. [S.] XXXIII, [Nr.] 7. Epikur gelangte, obgleich er vielleicht über diese Erfahrung niemals nachgedacht hat, [dennoch] durch Vernunft geleitet, über die Atome zu jener Meinung, die die Erfahrung uns kürzlich gelehrt hat, nämlich, daß alle Körper [...], obgleich sie [sowohl] an Gewicht wie an Last höchst verschieden sind, dennoch gleich schnell sind, wenn sie von oben nach unten fallen, so war er der Meinung, daß alle Atome, mögen sie auch an Größe und Schwere [höchst] verschieden sein, nichtsdestoweniger unter sich selbst durch ihre Bewegung gleich schnell sind.

DRITTES KAPITEL

Ἄτομοι ἀρχαί und ἄτομα στοιχεῖα

[1]) Ἀμέτοχα κενοῦ [**Stob.** *eclog. phys.* I, 13. p.27, 41. 45 = I, 10, 14 p.127 W.] heißt durchaus nicht *„erfüllen keinen Raum"*, sondern *„sind unteilhaftig des Leeren"*; es ist dasselbe, als wenn anderswo bei *Diogenes Laertius* X, 58] gesagt wird: διάλειψιν δὲ μενῶν οὐκ ἔχουσιν. Ebenso ist dieser Ausdruck zu erklären **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* I. p.236 [= I, 3 p.877 F] und **Simplicius** p.405.

[2]) Auch dies ist falsche Konsequenz. Was nicht im Raum geteilt werden kann, ist deswegen nicht außerhalb des Raums und ohne räumliche Beziehung.

[3]) **Schaubach** l.c. p. [549–]550.

[4]) **Diogen. Laert.** X, 44.

[5]) **Id.** X, 67. [...] καθ' ἑαυτὸ δὲ οὐκ ἔστι νοῆσαι τὸ *ἀσώματον*, πλὴν ἐπὶ τοῦ *κενοῦ*.

[6]) **Id.** X, 39, 40 und 41.

[7]) **Id.** VII, [c.] 1 [.§ 134]. Διαφέρειν δέ φασιν (sc. Στωϊκοὶ) ἀρχὰς καὶ στοιχεῖα· τὰς μὲν γὰρ εἶναι ἀγεννήτους καὶ ἀφθάρτους, τὰ δὲ στοιχεῖα κατὰ τὴν ἐκπύρωσιν φθείρεσθαι.

[8]) **Aristot.** *Metaphys.* IV [(V)], 1 u. 3 [1012^b 34–1013^a 23 u. 1014^a 26–1014^b 15].

[9]) Cf. l.c.

[10]) **Aristot.** l.c. 3 [1014^a 31–34. 1014^b 5–6]. Ὁμοίως δὲ καὶ τὰ τῶν σωμάτων στοιχεῖα λέγουσιν οἱ λέγοντες, εἰς ἃ διαιρεῖται[1] τὰ σώματα ἔσχατα, ἐκεῖνα δὲ μηκέτ' εἰς ἄλλα εἴδει διαφέροντα σώματα. .... Διὸ καὶ τὸ μικρὸν καὶ ἁπλοῦν καὶ ἀδιαίρετον στοιχεῖον[2] λέγεται.

[11]) **Aristot.** *Metaphys.* I, 4 [985^b 4–6].

[12]) **Diogen. Laert.** X, 54.

Plutarch. *Colot.* p.1110 [F. c.8]. [...] ταῦτα τῶν Ἐπικούρου δογμάτων οὕτως ἀχώριστά ἐστιν, ὡς τὸ σχῆμα καὶ τὸ βάρος αὐτοὶ (sc. Ἐπικούρειοι) τῆς ἀτόμου λέγουσιν.

[13]) **Sext. Empir.** *advers. Math.* [IX.] p.420 [D–E = X, 240].

[14]) **Euseb.** *Praepar. evang.* XIV. p.773 [A–B = XIV, 23, 3 Mr.]. [...] Ἐπίκουρος ..... ἀνεπαισθήτους (ἀτόμους)..... P.749 [C = XIV, 14, 5 Mr.]. [...] ἴδια δὲ ἔχειν (sc. ἀτόμους) σχήματα λόγῳ θεωρητά.

[15]) **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* I. p.246 [= I, 7 p.882 A]. [...] ὁ δ' αὐτὸς (sc. Ἐπίκουρος) ἄλλας τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάςδε· τὰ ἄτομα, τὸ κενόν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας· αὗται δὲ [λέγονται] ὁμοιομέρειαι καὶ στοιχεῖα. P.249 [= I, 12 p.883 A]. Ἐπίκουρος δὲ ἀπερίληπτα εἶναι τὰ σώματα, καὶ τὰ πρῶτα δὲ ἁπλᾶ, τὰ δ' ἐξ ἐκείνων συγκρίματα πάντα βάρος ἔχειν [...].

---

[1] In der Handschrift: διαίρηται – [2] in der Handschrift: στοιχεῖα

DRITTES KAPITEL

Ἄτομοι ἀρχαί[1] und *ἄτομα στοιχεῖα*[2]

[1]) Ἀμέτοχα κενοῦ[3] [**Stobäus** *Physische Eklogen* I, S.306] heißt durchaus nicht *„erfüllen keinen Raum"*, sondern *„sind unteilhaftig des Leeren"*; es ist dasselbe, als wenn anderswo bei *Diogenes Laertius* gesagt wird: διάλειψιν δὲ μερῶν οὐκ ἔχουσιν[4]. Ebenso ist dieser Ausdruck zu erklären **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* I. S. 236 und **Simplicius** S.405.

[2]) Auch dies ist falsche Konsequenz. Was nicht im Raum geteilt werden kann, ist deswegen nicht außerhalb des Raums und ohne räumliche Beziehung.

[3]) **Schaubach** a.a.O. S.[549–]550.

[4]) **Diogenes Laertius** X, 44.

[5]) **Ders.** X, 67. [...] das *Unkörperliche* denkt die Vorstellung nicht; ihre Vorstellung davon ist das *Leere*.

[6]) **Ders.** X, 39, 40 und 41.

[7]) **Ders.** VII, [Kap.] 1 [.§ 134]. Sie (d.h. die Stoiker) machen aber einen Unterschied zwischen Anfängen und Elementen; denn die ersteren seien unerschaffen und unvergänglich, die Elemente dagegen würden durch den Weltbrand zerstört.

[8]) **Aristoteles** *Metaphysik* IV [(V)], 1 u. 3.

[9]) Vgl. a.a.O.

[10]) **Aristoteles** a.a.O. 3. Ebenso spricht man aber auch von Elementen der Körper, in welche die Körper als letzte Teile zerlegt werden, wobei jene aber nicht mehr in andere der Gestalt nach verschiedene Körper zerlegt werden können. .... Deshalb wird auch das Kleine, Einfache und Unteilbare Element genannt.

[11]) **Aristoteles** *Metaphysik* I, 4.

[12]) **Diogenes Laertius** X, 54.

Plutarch *Kolotes* S. 1110. [...] daß dies mit den Lehren des Epikur ebenso untrennbar verbunden ist wie nach ihrer eignen (d.h. der Epikureer) Aussage die Gestalt und die Schwere mit dem Atom.

[13]) **Sextus Empiricus** *Gegen die Mathematiker* S.420.

[14]) **Eusebius** *Vorbereitung auf das Evangelium* XIV. S.773. [...] Epikur ..... [nahm an,] sie (die Atome) [seien...] nicht wahrnehmbar ..... S.749. [...] aber sie (d.h. die Atome) haben eigene durch die Vernunft anschaubare Gestalt.

[15]) **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen* I. S.246. [...] derselbe (d.h. Epikur) [nimmt an] folgende vier der Art nach unzerstörbare Substanzen: die Atome, das Leere, das Unendliche und die gleichartigen Teilchen. Diese aber [werden] Homöomerien und Elemente [genannt]. S.249. Epikur aber [nimmt an], die Körper seien unbegrenzt; die ersten seien einfach, die aus ihnen gebildeten Zusammensetzungen aber hätten alle Schwere [...].

---

[1] (Ạtomoi archai) Unteilbare Anfänge – [2] (atoma stoichẹia) unteilbare Elemente – [3] (amẹtocha kenoụ) – [4] sie haben keine Unterscheidung von Teilen

Stob. *eclog. phys.* I [, 25]. p.52 [, 26. 32–33 = I, 22, 3ᵃ p. 199 W.]. Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου, [...] αἴτια δὲ ἤ τοι αἱ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα. [I,] 3. P.5 [, 42. 45–47 = I, 1, 29ᵇ p.38 W.]. Ἐπίκουρος ..... τέσσαρας φύσεις κατὰ γένος ἀφθάρτους τάςδε· τὰ ἄτομα, τὸ κενὸν, τὸ ἄπειρον, τὰς ὁμοιότητας· αὗται δὲ λέγονται ὁμοιομέρειαι[1] καὶ στοιχεῖα.

[16]) Cf. l.c.

[[17])] **Cic.** *de fin.* I, 6 [, 21]. [...] quae sequitur ..... atomi inane ..... infinitio ipsa, quam ἀπειρίαν vocant [...].

Diogen. Laert. X, 41. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἄπειρόν ἐστι. ..... Καὶ μὴν καὶ τῷ πλήθει τῶν σωμάτων ἄπειρόν ἐστι τὸ πᾶν, καὶ τῷ μεγέθει τοῦ κενοῦ.

[18]) **Plutarch.** *Colot.* p. 1114 [B.c. 13]. Ὅρα μὲν οἵας [ὑποτίθεσθε] πρὸς[2] γένεσιν ἀρχάς, ἀπειρίαν καὶ κενόν· ὧν τὸ μὲν ἄπρακτον, ἀπαθὲς, ἀσώματον· ἡ δὲ ἄτακτος, ἄλογος, ἀπερίληπτος, αὐτὴν ἀναλύουσα καὶ ταράττουσα, τῷ μὴ κρατεῖσθαι, μηδὲ ὁρίζεσθαι διὰ πλῆθος.

[19]) **Simplic.** l.c. p.488 [ᵃ 18–22 = CAG VII p.295, 1–5].

[20]) **(Plutarch.)** *de placit. philosoph.* [I.] p.239 [= I, 5 p.879 B. C]. Μητρόδωρος δέ φησιν ..... ὅτι δ'ἄπειρος κατὰ τὸ πλῆθος, δῆλον ἐκ τοῦ ἄπειρα τὰ αἴτια εἶναι ..... αἴτια δὲ, ἤτοι αἱ ἄτομοι ἢ τὰ στοιχεῖα.

Stob. *eclog. phys.* I [, 25]. p.52 [, 26. 32–33 = I, 22, 3ᵃ p. 199 W.]. Μητρόδωρος, ὁ καθηγητὴς Ἐπικούρου, [...] αἴτια δὲ ἤ τοι αἱ ἄτομοι καὶ τὰ στοιχεῖα.

[21]) **Lucret.** *de rer. nat.* I, 820 sq.

Namque eadem coelum, mare, terras, flumina, solem
Constituunt, eadem fruges, arbusta, animanteis.

Diogen. Laert. X, 39. Καὶ μὴν καὶ τὸ πᾶν ἀεὶ τοιοῦτον ἦν, οἷον νῦν ἐστι, καὶ ἀεὶ τοιοῦτον ἔσται. Οὐδὲν γάρ ἐστιν, εἰς ὃ μεταβάλλει. Παρὰ γὰρ τὸ πᾶν οὐθέν ἐστιν, εἰς ὃ ἂν εἰςελθὸν αὐτὸ τὴν μεταβολὴν ποιήσαιτο. ..... Τὸ πᾶν ἐστιν σῶμα ..... 41. Ταῦτα δέ ἐστιν ἄτομα καὶ ἀμετάβλητα, εἴπερ μὴ μέλλει πάντα εἰς τὸ μὴ ὂν φθαρήσεσθαι· ἀλλ' ἰσχύοντα ὑπομένειν ἐν ταῖς διαλύσεσι τῶν συγκρίσεων, πλήρη τὴν φύσιν ὄντα καὶ οὐκ ἔχοντα, ὅπη ἢ ὅπως διαλυθήσεται.

[22]) **Diogen. Laert.** X, 73. ..... καὶ πάλιν διαλύεσθαι πάντα, τὰ μὲν θᾶττον, τὰ δὲ βραδύτερον· καὶ τὰ μὲν ὑπὸ [τῶν] τοιῶνδε, τὰ δὲ ὑπὸ τοιῶνδε τοῦτο πάσχοντα. 74 [recogn. Long 73]. Δῆλον οὖν, ὡς καὶ φθαρτούς φησι [sc. Ἐπίκουρος] τοὺς κόσμους, μεταβαλλόντων τῶν μερῶν.

Lucret. V, 109 sq. [= 108 sq. Diels.]

Et ratio potius, quam res persuadeat ipsa,
Succidere horrisono posse omnia victa fragore.

Id. V, 374 [sqq. = 373 sqq. Diels.]

Haud igitur leti praeclusa est janua coelo,

---

[1] In der Handschrift: ὁμοιομέρειαι λέγονται – [2] in der Handschrift: Ὅ φαμεν οὖν οἷος πρὸς

Stobäus *Physische Eklogen* I. S.52. Metrodor, der Lehrer des Epikur, [sagt ...] die Ursachen aber seien die Atome und die Elemente. S.5. Epikur [nimmt an] ..... vier der Art nach unzerstörbare Substanzen: die Atome, das Leere, das Unendliche und die gleichartigen Teilchen; diese aber werden Homöomerien und Elemente genannt.

[16]) Vgl. a.a.O.

[[17])] **Cicero** *Vom höchsten Gut und Übel* I, 6. [...] das, welchem er folgt ..... die Atome, das Leere ..... die Unendlichkeit selbst, die sie [d.h. die Epikureer] ἀπειρία[1] nennen [...].

Diogenes Laertius X, 41. Und ferner ist das All auch unendlich. ..... Und zwar ist das All unendlich durch die Vielheit der Körper, durch die Größe des Leeren.

[18]) **Plutarch** *Kolotes* S.1114. Sieh doch, welche Prinzipien [ihr] für das Werden [voraussetzt], Unendlichkeit und Leere; davon ist diese inaktiv, empfindungslos und körperlos; jene aber ohne Ordnung, ohne Vernunft, nicht faßbar, sich selbst auflösend und verwirrend, weil sie wegen ihrer Menge weder bewältigt noch begrenzt werden kann.

[19]) **Simplicius** a.a.O. S.488.

[20]) **(Plutarch)** *Über die Lehrsätze der Philosophen*[I.] S.239. Metrodor aber sagt..... daß die Zahl der Welten unendlich sei, sei daraus zu ersehn, daß die Zahl der Ursachen unendlich sei..... Die Ursachen aber seien die Atome oder die Elemente.

Stobäus *Physische Eklogen* I. S.52. Metrodor, der Lehrer des Epikur, [sagt ...] die Ursachen aber seien die Atome und die Elemente.

[21]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* I, 820f.

Denn dieselbigen Stoffe begründen ja Himmel und Erde,
Meer und Ströme und Sonne wie Korn, Obst, lebendes Wesen.

Diogenes Laertius X, 39. Und auch das All war immer so, wie es jetzt ist, und wird immer so sein. Denn es gibt nichts, wohinein es sich verwandeln kann. Denn außer dem All gibt es nichts, wohinein es eindringen und dadurch verändert werden könnte. ..... Das All ist Körper..... 41. Diese aber sind unteilbar und unveränderlich, wenn nicht alles in das Nichts vergehen soll; sondern sie bleiben bei den Auflösungen der Verbindungen unberührt im vollen Besitz ihrer Natur und bieten nichts, worin oder wie sie sich auflösen könnten.

[22]) **Diogenes Laertius** X, 73. .....und alles löst sich wieder auf, das eine schneller, das andre langsamer; wobei dies dem einen durch dieses, dem andern durch jenes widerfährt. 74. Daraus erhellt, daß er [d.h. Epikur] die Welten auch für vergänglich erklärt, da sich ihre Teile verändern.

Lucretius V, 109f.

Möge uns mehr die Vernunft als das eigne Erlebnis belehren,
Daß auch die Welt zugrunde kann gehn in klirrendem Einsturz.

Ders. V. 374[ff.]

So ist weder dem Himmel die Pforte des Todes verschlossen

---

[1] (apeiria)

Nec soli terraeque neque alteis aequoris undeis;
Sed patet immani, et vasto respectat hiatu.

[23]) **Simplic.** l.c. p.425.

[24]) **Lucret.** II, 796.

[...] neque in lucem exsistunt primordia rerum.

VIERTES KAPITEL

Die Zeit

[1]) **Aristot.** *Phys.* VIII, 1 [251ᵇ 15–17]. Καὶ διὰ τοῦτο Δημόκριτός τε [δείκνυσιν] ὡς ἀδύνατον πάντα γεγονέναι· τὸν γὰρ χρόνον ἀγέννητον εἶναι.

[2]) **Simplic.** l.c. p.426[ᵇ 15–17 = CAG X, p.1153, 22–24]. Ὁ μέντοι Δημόκριτος οὕτως ἀΐδιον ἐπέπειστο εἶναι τὸν χρόνον, ὅτι βουλόμενος δεῖξαι, μὴ πάντα γεννητά, ὡς ἐναργεῖ τῷ τὸν χρόνον μὴ γεγονέναι προςεχρήσατο.

[3]) **Lucret.** I, 460 sqq. [= 459. 462–463 Diels.]

Tempus [item] per se non est, [............
....]
Nec per se quemquam tempus sentire, fatendum est
Semotum ab rerum motu, placidaque quiete.

Id. I, 480 sqq. [= 479 sqq. Diels.]

Non ita, utei corpus per se constare neque esse [sc. res gestas]:
Nec ratione cluere eadem, qua constat inane,
Sed magis ut merito possis eventa vocare
Corporis atque loci [.........................]

Sext. Empir. *advers. Math.* [IX.] p.420 [C = X, 238; vgl. p.417 D = X, 219] nennt Epikur die Zeit σύμπτωμα συμπτωμάτων.

Stob. *eclog. phys.* I[, 11. p.] 19 [,46–47 = I, 8, 40ᵇ p.103 W.]. [...] Ἐπίκουρος (nennt die Zeit) σύμπτωμα, τοῦτο δ' ἐστὶ παρακολούθημα κινήσεων.

[4]) **Diogen. Laert.** X, 72. Καὶ μὴν καὶ τόδε γε δεῖ προςκατανοῆσαι σφοδρῶς· τὸν γὰρ δὴ χρόνον οὐ ζητητέον, ὥςπερ καὶ τὰ λοιπά, ὅσα ἐν ὑποκειμένῳ ζητοῦμεν, ἀνάγοντες ἐπὶ τὰς βλεπομένας παρ' ἡμῖν αὐτοῖς προλήψεις· ἀλλ' αὐτὸ τὸ ἐνέργημα[1], καθ' ὃ τὸν πολὺν ἢ ὀλίγον χρόνον ἀναφωνοῦμεν, συγγενικῶς τοῦτο περιφέροντες, ἀναλογιστέον. Καὶ οὔτε διαλέκτους, ὡς βελτίους μεταληπτέον, ἀλλ' αὐταῖς ταῖς ὑπαρχούσαις κατ' αὐτοῦ χρηστέον· οὔτε ἄλλό τι καθ' ἑαυτοῦ κατηγορητέον, ὡς τὴν αὐτὴν οὐσίαν ἔχοντος τῷ ἰδιώματι τούτῳ· (καὶ γὰρ τοῦτο ποιοῦσι τινὲς) ἀλλὰ μόνον ὡς συμπλέκομεν τὸ ἴδιον τούτῳ καὶ παραμετροῦμεν, μάλιστα ἐπιλογιστέον. 73. Καὶ γὰρ τοῦτο οὐκ ἀποδείξεως προςδεῖται, ἀλλ' ἐπιλογισμοῦ· ὅτι ταῖς ἡμέραις καὶ ταῖς νυξὶ συμπλέκομεν χρόνον, καὶ τοῖς τούτων μέρεσιν. Ὡςαύτως

[1] In der Gassendi-Ausgabe: ἐνάργημα

Noch der Sonne, der Erde, den tiefen Gewässern des Meeres,
Sondern sie lauert darauf mit gewaltig geöffnetem Rachen.

[23]) **Simplicius** a.a.O. S.425.

[24]) **Lucretius** II, 796.

[...] die Grundelemente doch stets sich dem Lichte entziehen.

VIERTES KAPITEL

Die Zeit

[1]) **Aristoteles** *Physik* VIII, 1. Und darum [lehrt] Demokrit, es sei unmöglich, daß das All einen Anfang habe; denn die Zeit sei ohne Anfang.

[2]) **Simplicius** a.a.O. S.426. Indes war Demokrit derart davon überzeugt, die Zeit sei ewig, daß er, in dem Wunsche zu beweisen, daß nicht alles einen Ursprung habe, als erwiesen ansah, daß die Zeit keinen Ursprung habe.

[3]) **Lucretius** I, 460ff.

[Auch] ist die Zeit kein Ding an sich, [......................
....]
Niemand kann ja die Zeit an sich mit den Sinnen erfassen,
Ganz von der Dinge Bewegung getrennt, in friedlicher Ruhe.

Ders. I, 480ff.

Nicht auf sich selber beruhn und nicht wie die Körper bestehen,
Noch auch so wie das Leere besondre Benennung verdienen [d.h. die Geschehnisse],
Sondern nur so, daß man richtig vielmehr von „Ereignissen" redet,
Die an den Körper und Ort [....................] sind gebunden.

Sextus Empiricus *Gegen die Mathematiker* S.420 nennt Epikur die Zeit Akzidens der Akzidenzien.

Stobäus *Physische Eklogen* I. [S.] 19. [...] Epikur (nennt die Zeit) ein Akzidens, d.h. eine Begleiterin der Bewegungen.

[4]) **Diogenes Laertius** X, 72. Ferner muß man auch dies genau bedenken; die Zeit ist nämlich nicht zu untersuchen wie die übrigen Dinge, die wir an dem ihnen Zugrundeliegenden untersuchen, indem wir sie auf die bei uns selbst gesehenen Vorstellungen beziehen; sondern die Wirksamkeit selbst ist festzuhalten, nach welcher wir die Zeit lang oder kurz nennen, indem wir diese Begriffe als verwandt gebrauchen. Und man darf weder neue Bezeichnungen einführen, als wären sie besser, sondern muß die dafür vorhandenen gebrauchen; noch darf man etwas anderes von sich aus aussagen, als habe es dasselbe Wesen wie dieses Idiom (denn auch dies tun einige), sondern nur, wie wir das diesem Eigne verbinden und messen, ist hauptsächlich zu überlegen. 73. Denn auch das bedarf keines Beweises, sondern nur der Überlegung, daß wir mit den Tagen und Nächten und deren Teilen die Zeit verbinden. Ebenso aber geschieht es

δὲ καὶ τοῖς πάθεσι καὶ ταῖς ἀπαθείαις καὶ κινήσεσι καὶ στάσεσιν ἴδιόν τι σύμπτωμα περὶ ταῦτα πάλιν αὐτὸ τοῦτο ἐννοῦντες καθὸ χρόνον ὀνομάζομεν. Φησὶ δὲ καὶ ἐν τῇ β' τοῦτο περὶ φύσεως, καὶ ἐν τῇ μεγάλῃ ἐπιτομῇ.

[5]) **Lucret.** *de rer. nat.* l.c.

Sext. Empir. *advers. Math.* [IX.] p.420 sq. [420 C. D–E. 421 A. C = X, 238. 240. 241. 244]. [...] σύμπτωμα συμπτωμάτων [...]. ὅθεν καὶ ἐπειδὰν λέγῃ ὁ Ἐπίκουρος, τὸ σῶμα νοεῖν κατ' ἐπισύνθεσιν μεγέθους καὶ σχήματος καὶ ἀντιτυπίας καὶ βάρους ἐκ μὴ ὄντων σωμάτων βιάζεται τὸ ὂν σῶμα νοεῖν. ..... ὥςθ' ἵνα ᾖ χρόνος, συμπτώματα εἶναι δεῖ· ἵνα δὲ τὰ συμπτώματα ὑπάρχῃ, συμβεβηκός τι ὑποκείμενον· οὐδὲν δέ ἐστι συμβεβηκὸς ὑποκείμενον· τοίνυν οὐδὲ χρόνος δύναται ὑπάρχειν. ..... οὐκοῦν ἐπεὶ ταῦτά ἐστι χρόνος, ὁ δὲ Ἐπίκουρος συμπτώματά φησιν αὐτῶν εἶναι [τὸν χρόνον], ἔσται κατὰ τὸν Ἐπίκουρον ὁ χρόνος αὐτὸς ἑαυτοῦ σύμπτωμα. Cf. **Stob.** l. c.

[6]) **Diogen. Laert.** X, 46. Καὶ μὴν καὶ τύποι ὁμοιοσχήμονες τοῖς στερεμνίοις εἰσὶ, λεπτότησιν ἀπέχοντες μακρὰν τῶν φαινομένων. ..... Τούτους δὲ τοὺς τύπους εἴδωλα προςαγορεύομεν. [...] 48. ..... ἡ γένεσις τῶν εἰδώλων ἅμα νοήματι συμβαίνει ..... οὐκ ἐπίδηλος αἰσθήσει διὰ τὴν ἀνταναπλήρωσιν, σώζουσα τὴν ἐπὶ [τοῦ] στερεμνίου θέσιν καὶ τάξιν τῶν ἀτόμων [...].

Lucret. IV, 34 sqq. [= 30 sqq. Diels.]

.... rerum simulacra [.......]
Quae, quasi membranae summo de corpore rerum
Dereptae, volitant ultro citroque per auras.

Id. IV, 49 sq. [= 52 sq. Diels.]

Quod speciem ac formam similem gerit ejus imago,
Quojus..... cluet de corpore fusa vagari.

[7]) **Diogen. Laert.** X, 49. Δεῖ δὲ καὶ νομίζειν, ἐπεισιόντος τινὸς ἀπὸ τῶν ἔξωθεν, τὰς μορφὰς ὁρᾷν ἡμᾶς καὶ διανοεῖσθαι. Οὐ γὰρ ἂν ἄλλως ἀποσφραγίσαιτο τὰ ἔξωθεν τὴν ἑαυτῶν φύσιν. .... Ὥςτε *ὁρᾷν* ἡμᾶς, τύπων τινῶν ἐπεισιόντων ἡμῖν ἀπὸ τῶν πραγμάτων, ἀπὸ χροῶν τε καὶ ὁμοιομόρφων, κατὰ τὸ ἐναρμόττον μέγεθος, εἰς τὴν ὄψιν ..... 50. Εἶτα διὰ ταύτην τὴν αἰτίαν τοῦ ἑνὸς καὶ συνεχοῦς τὴν φαντασίαν ἀποδιδόντες, καὶ τὴν συμπάθειαν ἀπὸ τοῦ ὑποκειμένου σώζοντες ..... 52. Ἀλλὰ μὴν καὶ τὸ *ἀκούειν* γίνεται, πνεύματός τινος φερομένου ἀπὸ τοῦ φωνοῦντος ἢ ἠχοῦντος ἢ ψοφοῦντος ἢ ὅπως δή ποτε ἀκουστικὸν πάθος παρασκευάζοντος. Τὸ δὲ ῥεῦμα τοῦτο εἰς ὁμοιομερεῖς ὄγκους διασπείρεται, ἅμα τινὰ διασώζοντας συμπάθειαν πρὸς ἀλλήλους..... 53. ... Καὶ μὴν καὶ τὴν *ὀσμὴν* νομιστέον, ὥςπερ καὶ τὴν ἀκοὴν οὐκ ἄν ποτε πάθος οὐθὲν ἐργάσασθαι, εἰ μὴ ὄγκοι τινὲς ἦσαν ἀπὸ τοῦ πράγματος ἀποφερόμενοι, σύμμετροι πρὸς τὸ τοῦτο αἰσθητήριον κινεῖν [...].

[8]) **Lucret.** de rer. nat. II, 1140 [sq.= 1139 sq. Diels.]

Jure igitur pereunt, quom rarefacta fluundo
Sunt.....[...................................]

auch mit den Affekten und dem Freisein von Affekten, mit Bewegung und Stillstand, wobei wir als ein diesen eigenes Merkmal wiederum eben das betrachten, was wir Zeit nennen. Er [d. h. Epikur] sagt dies aber auch im 2. Buch über die Natur und in der großen Epitome.

[5]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* a.a.O.

Sextus Empiricus *Gegen die Mathematiker* S. 420f. [...] Akzidens der Akzidenzien [...]. Deshalb zwingt auch Epikur, da er sagt, man müsse sich den Körper denken als Zusammensetzung von Größe und Gestalt, Widerstand und Schwere, dazu, sich den existierenden Körper aus nicht existierenden Körpern zu denken. ..... Daher müssen, damit die Zeit vorhanden sei, Akzidenzien sein; damit aber die Akzidenzien vorhanden sind, ein zugrunde liegender Umstand da sein muß; ist aber kein zugrunde liegender Umstand vorhanden, dann kann auch nicht die Zeit vorhanden sein. ..... Also wenn dieses die Zeit ist, Epikur aber sagt, seine Akzidenzien ihre [die Zeit], dann wird nach Epikur die Zeit selbst ihr eignes Akzidens sein. Vgl. **Stobäus** a.a.O.

[6]) **Diogenes Laertius** X, 46. Es gibt aber auch Abdrücke von gleicher Gestalt wie die festen Körper, die weit feiner sind als das, was man wahrnehmen kann. ..... Diese Abdrücke aber nennen wir Abbilder. [...] 48. ..... die Abbilder entstehen in Gedankenschnelle ..... für die Sinne nicht wahrnehmbar wegen der eintretenden Regeneration, wobei die Stellung und Anordnung der Atome im festen Körper erhalten bleibt [...].

Lucretius IV, 34ff.

.... die Bilder der Dinge [................]
Die von der Oberfläche der Körper wie Häutchen sich schälen
Und bald hierhin bald dorthin umher in den Lüften sich treiben.

Ders. IV, 49f.

Weil an Gestalt und an Form solch Abbild ähnelt dem Körper,
Aus dem ..... es fließt, wie man sagt, und ins Weite davonfliegt.

[7]) **Diogenes Laertius** X, 49. Man muß aber auch annehmen, daß, wenn etwas von außen einströmt, wir die Formen sehen und begreifen. Denn anders würden die äußeren Dinge ihre Natur nicht übermitteln ..... so daß wir *sehen*, wenn Abdrücke von den Dingen, von Farben und von gleicher Gestalt wie diese in passender Größe uns ins Gesicht dringen ..... 50. und alsbald hierdurch die Erscheinung eines einheitlichen und geschlossenen Ganzen abgeben und die Übereinstimmung mit dem Zugrundeliegenden wahren ..... 52. Auch das *Hören* kommt zustande, wenn ein Wehen von dem ausgeht, was Töne oder Schall oder Lärm erzeugt oder was sonst immer eine Gehörempfindung hervorruft. Aber diese Strömung zerteilt sich in Gruppen gleichartiger Teile, die zugleich eine gewisse Übereinstimmung miteinander bewahren ..... 53. ... *Und auch vom Geruch muß man annehmen, daß er ebenso wie das Gehör niemals* eine Empfindung hervorrufen würde, wenn nicht bestimmte Atomgruppen da wären, die von dem Gegenstand ausströmend, dazu geeignet wären, das betreffende Sinnesorgan zu reizen [...].

[8]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* II, 1140[f.].

So stirbt alles mit Fug, wenn es durch der Atome Verschwinden
Löcher erhält ..... [..]

FÜNFTES KAPITEL

Die Meteore

¹) **Diogen. Laert.** II[1], [c.] 3. [§] 10.

²) **Aristot.** *Metaphys.* I, 5 [986ᵇ 25]. [...] τὸ ἓν εἶναι [...] τὸν θεόν.

³) **Aristot.** *de coel.* I, 3 [270ᵇ 4–24]. Ἔοικε δ' ὅ, τε λόγος τοῖς φαινομένοις μαρτυρεῖν, καὶ τὰ φαινόμενα [τῷ] λόγῳ. Πάντες γὰρ ἄνθρωποι περὶ θεῶν ἔχουσιν ὑπόληψιν, καὶ πάντες τὸν ἀνωτάτω τῷ θείῳ τόπον ἀποδιδόασι, καὶ βάρβαροι καὶ Ἕλληνες, ὅσοι περ εἶναι νομίζουσι θεούς, δῆλον ὅτι ὡς τῷ ἀθανάτῳ τὸ ἀθάνατον συνηρτημένον· ἀδύνατον γὰρ ἄλλως. Εἴπερ οὖν ἐστί τι θεῖον — ὥςπερ καὶ ἔστι — καὶ τὰ νῦν εἰρημένα περὶ τῆς πρώτης οὐσίας τῶν σωμάτων εἴρηται καλῶς. Συμβαίνει δὲ τοῦτο καὶ διὰ τῆς αἰσθήσεως ἱκανῶς, ὥς γε πρὸς ἀνθρωπίνην εἰπεῖν πίστιν. Ἐν ἅπαντι γὰρ τῷ παρεληλυθότι χρόνῳ, κατὰ τὴν παραδεδομένην ἀλλήλοις μνήμην, οὐδὲν φαίνεται μεταβεβληκός, οὔτε καθ' ὅλον τὸν ἔσχατον οὐρανόν, οὔτε κατὰ μόριον αὐτοῦ τῶν *οἰκείων* οὐδέν. Ἔοικε δὲ καὶ τοὔνομα παρὰ τῶν ἀρχαίων διαδεδόσθαι μέχρι καὶ τοῦ νῦν χρόνου, τοῦτον τὸν τρόπον ὑπολαβόντων[2], ὅπερ καὶ ἡμεῖς λέγομεν. Οὐ γὰρ ἅπαξ, οὐδὲ δίς, ἀλλ' ἀπειράκις, δεῖ νομίζειν, τὰς αὐτὰς ἀφικνεῖσθαι δόξας εἰς ἡμᾶς. Διόπερ ὡς ἑτέρου τινὸς ὄντος τοῦ πρώτου σώματος, παρὰ γῆν καὶ πῦρ καὶ ἀέρα καὶ ὕδωρ, „*αἰθέρα*" προςωνόμασαν τὸν ἀνωτάτω τόπον ἀπὸ τοῦ „*θεῖν ἀεί*", τὸν ἀΐδιον χρόνον θέμενοι τὴν ἐπωνυμίαν αὐτῷ.

⁴) **Id.** *ib.* II, 1[3] [284ᵃ 11–14. 284ᵇ 2–5]. Τὸν δ' οὐρανὸν καὶ τὸν ἄνω τόπον οἱ μὲν ἀρχαῖοι τοῖς θεοῖς ἀπένειμαν, ὡς ὄντα μόνον ἀθάνατον. Ὁ δὲ νῦν μαρτυρεῖ λόγος, ὡς ἄφθαρτος καὶ ἀγέννητος, ἔτι δὲ ἀπαθὴς πάσης θνητῆς δυοσχερείας ἐστί. ..... οὐ μόνον αὐτοῦ περὶ τῆς ἀϊδιότητος οὕτως ὑπολαβεῖν ἐμμελέστερον, ἀλλὰ καὶ τῇ μαντείᾳ τῇ περὶ τὸν θεόν, μόνως ἂν ἔχοιμεν οὕτως ὁμολογουμένως[4] ἀποφαίνεσθαι συμφώνους λόγους.

⁵) **Aristot.** *Metaphys.* XI (XII), 8 [1074ᵃ 31.38–1074ᵇ 13]. Ὅτι δὲ εἷς οὐρανός, φανερόν. ..... Παραδέδοται δὲ ὑπὸ τῶν ἀρχαίων καὶ παλαιῶν, ἐν μύθου σχήματι καταλελειμμένα[5] τοῖς ὕστερον, ὅτι θεοί τέ εἰσιν οὗτοι, καὶ περιέχει τὸ θεῖον τὴν ὅλην φύσιν. Τὰ δὲ λοιπὰ μυθικῶς ἤδη προςήχθη πρὸς τὴν πειθὼ τῶν πολλῶν καὶ πρὸς τὴν εἰς τοὺς νόμους καὶ τὸ συμφέρον χρῆσιν. Ἀνθρωποειδεῖς τε γὰρ τούτους καὶ τῶν ἄλλων ζώων ὁμοίους τισὶ λέγουσι, καὶ τούτοις ἕτερα ἀκόλουθα καὶ παραπλήσια τοῖς εἰρημένοις· ὧν εἴ τις χωρίσας αὐτὸ λάβοι μόνον τὸ πρῶτον, ὅτι θεοὺς ᾤοντο τὰς πρώτας οὐσίας εἶναι, θείως ἂν εἰρῆσθαι νομίσειε, καὶ κατὰ τὸ εἰκὸς πολλάκις εὑρημένης εἰς τὸ δυνατὸν ἑκάστης καὶ τέχνης καὶ φιλοσοφίας καὶ πάλιν φθειρομένων, καὶ ταύτας τὰς δόξας ἐκείνων, οἷον λείψανα, περισεσῶσθαι μέχρι τοῦ νῦν.

---

[1] In der Handschrift „I" infolge Druckfehlers in der Tauchnitz-Ausgabe – [2] in der Handschrift: ὑπολαμβανόντων – [3] in der Handschrift: „I, 3 und II, 3" – [4] in der Handschrift: ὁμολογουμένους – [5] in der Handschrift: παραλειμμένα

FÜNFTES KAPITEL

Die Meteore

[1]) **Diogenes Laertius** II[1], [Kap.] 3. [§] 10.

[2]) **Aristoteles** *Metaphysik* I, 5. [...] das Eine sei der Gott.

[3]) **Aristoteles** *Über den Himmel* I, 3. Es scheint manchmal der Begriff für die Phänomene zu zeugen und die Phänomene für [den] Begriff. So haben alle Menschen eine Vorstellung von den Göttern und schreiben dem Göttlichen den obersten Sitz zu, sowohl Barbaren als Hellenen, überhaupt alle, so viele an das Dasein der Götter glauben, offenbar das Unsterbliche dem Unsterblichen verknüpfend; denn anders ist es unmöglich. Wenn also ein Göttliches ist – wie es denn wirklich ist: so ist auch unsere Behauptung über die Substanz der Himmelskörper richtig. Es entspricht dies aber auch der sinnlichen Wahrnehmung, um für menschliche Überzeugung zu sprechen. Denn in der ganzen vergangenen Zeit scheint, nach der wechselseitig überlieferten Erinnerung, sich nichts verändert zu haben, weder an dem ganzen Himmel noch an *irgendeinem* seiner Teile. Auch der Name scheint von den Alten überliefert zu sein bis zur Jetztwelt, indem sie dasselbe annahmen, was auch wir sagen. Denn nicht einmal, nicht zweimal, sondern unendlichmal sind dieselben Ansichten zu uns gelangt. Weil nämlich der erste Körper etwas anderes ist, außer der Erde und dem Feuer und der Luft und dem Wasser: benannten sie den obersten Ort „*Äther*" von „*θεῖν ἀεί*[2]", die ewige Zeit ihm als Beiname gebend.

[4]) **Ders.** *ebd.* II, 1[3]. Den Himmel aber und den oberen Ort teilten die Alten den Göttern zu, weil er allein unsterblich ist. Die jetzige Lehre bezeugt aber, daß er unzerstörbar, unentstanden, unteilhaft ist alles sterblichen Mißgeschicks. ..... so ist es nicht nur zweckmäßiger, über seine ewige Dauer dieser Auffassung zu sein, sondern auch allein auf diese Weise entsprechen zugleich unsere Begriffe der Wahrsagung über den Gott.

[5]) **Aristoteles** *Metaphysik* XI (XII), 8. Daß aber ein Himmel ist, ist offenbar. ..... Überliefert ist aber von den Vorfahren und Alten, zurückgeblieben in der Gestalt des Mythos den Späteren, daß die Himmelskörper Götter sind und daß das Göttliche die ganze Natur umfängt. Das andere wurde dann mythisch hinzugetan für den Glauben der Vielen, als nützlich für die Gesetze und das Leben. Denn menschenähnlich und einigen der anderen Lebendigen ähnlich machen sie die Götter und erdichten dergleichen hiermit Zusammenhängendes und Verwandtes. Wenn jemand hiervon das übrige abtrennt und nur das erste festhält, ihren Glauben, daß die ersten Substanzen Götter seien: so muß er es für göttlich gesagt halten, und daß, nachdem, wie es sich traf, wiederholt jede mögliche Kunst und Philosophie erfunden und wieder verlorengegangen war, diese Meinungen, Reliquien gleich, auf die Jetztwelt gelangt seien.

---

[1] In der Handschrift „I" infolge Druckfehlers in der Tauchnitz-Ausgabe – [2] *(thein aei) „ständig laufen"* – [3] in der Handschrift „I, 3 und II, 3"

[6]) **Diogen. Laert.** X, 81. Ἐπὶ δὲ τούτοις ὅλως ἅπασιν ἐκεῖνο δεῖ κατανοεῖν, ὅτι τάραχος ὁ κυριώτατος ταῖς ἀνθρωπίναις ψυχαῖς γίνεται ἐν τῷ ταῦτα μακάριά τε δοξάζειν καὶ ἄφθαρτα καὶ ὑπεναντίας ἔχειν τούτοις βουλήσεις [...] καὶ πράξεις ..... καὶ ὑποπτεύειν κατὰ τοὺς μύθους [...].

[7]) **Id.** *ib.* 76. Καὶ μὴν ἐν τοῖς μετεώροις φορὰν καὶ τροπὴν καὶ ἔκλειψιν καὶ ἀνατολὴν καὶ δύσιν καὶ τὰ σύστοιχα τούτοις μήτε, λειτουργοῦντος τινός, νομίζειν δεῖ γίνεσθαι, καὶ διατάττοντος ἢ διατάξαντος, καὶ ἅμα τὴν πᾶσαν μακαριότητα ἔχοντος μετ' ἀφθαρσίας. 77. Οὐ γὰρ συμφωνοῦσι πραγματεῖαι ..... μακαριότητι, ἀλλ' ἀσθενείᾳ καὶ φόβῳ καὶ προςδεήσει τῶν πλησίον ταῦτα γίνεται. Μήτε αὖ πυρώδη τινὰ συνεστραμμένα, τὴν μακαριότητα κεκτημένα, κατὰ βούλησιν τὰς κινήσεις ταύτας λαμβάνειν ..... Εἰ δὲ μή, τὸν μέγιστον τάραχον ἐν ταῖς ψυχαῖς αὕτη ὑπεναντιότης παρασκευάσει.

[8]) **Aristot.** *de coel.* II, 1 [284ᵃ 18–20.] Διόπερ οὔτε κατὰ τὸν τῶν παλαιῶν μῦθον ὑποληπτέον ἔχειν, οἵ φασιν Ἀτλαντός τινος αὐτῷ προςδεῖσθαι τὴν σωτηρίαν [...].

[9]) **Diogen. Laert.** X, 85. Καλῶς δὴ αὐτὰ διάλαβε (sc. ὦ Πυθόκλεις), καὶ, διὰ μνήμης ἔχων, ὀξέως αὐτὰ περιόδευε μετὰ[1] τῶν λοιπῶν, ὧν ἐν τῇ μικρᾷ[2] ἐπιτομῇ πρὸς Ἡρόδοτον ἀπεστείλαμεν.

[10]) **Id.** *ib.* 85. Πρῶτον μὲν οὖν, μὴ ἄλλο τι τέλος ἐκ τῆς περὶ μετεώρων γνώσεως, εἴτε κατὰ συναφὴν λεγομένων, εἴτε αὐτοτελῶς, νομίζειν δεῖ εἶναι, ἤπερ ἀταραξίαν καὶ πίστιν βέβαιον, καθάπερ [καὶ] ἐπὶ τῶν λοιπῶν.

Id. *ib.* 82. Ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι καὶ συνεχῆ μνήμην ἔχειν τῶν ὅλων καὶ κυριωτάτων.

[11]) **Id.** *ib.* 87. Οὐ γὰρ ἰδιολογίας καὶ κενῆς δόξης ὁ βίος ἡμῶν ἔχει χρείαν, ἀλλὰ τοῦ ἀθορύβως ἡμᾶς ζῆν.

Ib. 78. Καὶ μὴν καὶ τὴν ὑπὲρ τῶν κυριωτάτων αἰτίαν ἐξακριβῶσαι, φυσιολογίας ἔργον εἶναι δεῖ νομίζειν, καὶ τὸ μακάριον ἐν τῇ περὶ τῶν μετεώρων γνώσει, ἐνταῦθα πεπτωκέναι.

Ib. 79. Τὸ δ' ἐν τῇ ἱστορίᾳ πεπτωκὸς τῆς δύσεως καὶ ἀνατολῆς καὶ τροπῆς καὶ ἐκλείψεως καὶ ὅσα συγγενῆ τούτοις, μηθὲν ἔτι πρὸς τὸ μακάριον τῆς γνώσεως συντείνειν, ἀλλ' ὁμοίως τοὺς φόβους ἔχειν τοὺς ταῦτα κατιδόντας, τίνες δὲ αἱ φύσεις ἀγνοοῦντας, καὶ τίνες αἱ κυριώταται αἰτίαι· καὶ εἰ μὲν προῄδεισαν ταῦτα, τάχα δὲ καὶ πλείους.

[12]) **Id.** *ib.* 86. Μήτε τὸ ἀδύνατον παραβιάζεσθαι, μήτε ὁμοίαν κατὰ πάντα τὴν θεωρίαν ἔχειν, ἢ τοῖς περὶ βίων λόγοις, [...] ἢ τοῖς κατὰ τὴν τῶν ἄλλων φυσικῶν προβλημάτων κάθαρσιν. Οἷον, ὅτι τὸ πᾶν σῶμα καὶ ἀναφὴς φύσις ἐστίν· ἢ ὅτι ἄτομα στοιχεῖα καὶ πάντα τὰ τοιαῦτα, ἢ ὅσα μοναχὴν ἔχει τοῖς φαινομένοις συμφωνίαν· ὅπερ ἐπὶ τῶν μετεώρων οὐχ ὑπάρχει.

[13]) **Id.** *ib.* 86. Ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν καὶ τῆς οὐσίας ταῖς αἰσθήσεσι σύμφωνον κατηγορίαν. Οὐ γὰρ κατὰ ἀξιώματα καινὰ καὶ νομοθεσίας φυσιολογητέον, ἀλλ' ὡς τὰ φαινόμενα ἐκκαλεῖται.

---

[1] In der Handschrift: κατὰ – [2] in der Handschrift: μακρᾷ

[6]) **Diogenes Laertius** X, 81. Zu diesem allen ist das hinzuzudenken, daß die größte Verwirrung den menschlichen Seelen dadurch entsteht, daß sie die Himmelskörper für selig und unzerstörbar halten und [...] ihnen entgegengesetzte Wünsche und Handlungen haben ..... und Verdacht schöpfen nach den Mythen [...].

[7]) **Ders.** *ebd.* 76. Was die Meteore betrifft, muß man glauben, daß in ihnen Bewegung und Lage und Eklipsis und Aufgang und Niedergang und diesen Verwandtes nicht entsteht, indem einer regiert und anordnet oder angeordnet hat, der zugleich alle Seligkeit neben der Unzerstörbarkeit besäße. 77. Denn nicht stimmen Handlungen ..... mit der Seligkeit überein, sondern, der Schwäche, der Furcht und dem Bedürfnis am meisten verwandt, geschehen sie. Noch ist zu meinen, daß einige feuerartige Körper, die Seligkeit besitzen, willkürlich diesen Bewegungen sich unterziehen ..... Stimmt man nun hiermit nicht überein: so bereitet dieser Gegensatz selbst die größte Verwirrung den Seelen.

[8]) **Aristoteles** *Über den Himmel* II, 1. Darum darf man weder annehmen, es sei entsprechend dem Mythos der Alten, die sagen, er bedürfe zu seiner Stütze des Atlas [...].

[9]) **Diogenes Laertius** X, 85. Eigne dir (d. h. mein Pythokles) dies also gut an, und wenn du es deinem Gedächtnis eingeprägt hast, gehe dies immer wieder genau durch zusammen mit dem, was ich in dem kurzen Überblick an Herodot geschrieben habe.

[10]) **Ders.** *ebd.* 85. Erstens ist nicht zu glauben, daß ein ander Ziel aus der Erkenntnis der Meteore, werde sie im ganzen oder im besonderen gefaßt, sich erreichen lasse als die Ataraxie und feste Zuversicht, wie [auch] aus der übrigen Naturwissenschaft.

Ders. *ebd.* 82. Die Ataraxie aber bedeutet, sich von all dem frei gemacht zu haben und ständig an das Ganze und das Hauptsächlichste zu denken.

[11]) **Ders.** *ebd.* 87. Nicht der Ideologie und der leeren Hypothesen hat unser Leben not, sondern des, daß wir ohne Verwirrung leben.

Ebd. 78. Wie es das Geschäft der Physiologie überhaupt ist, die Gründe des Hauptsächlichsten zu erforschen: so beruht auch hierin die Glückseligkeit in der Erkenntnis der Meteore.

Ebd. 79. An und für sich trägt die Theorie vom Untergang und Aufgang, von der Lage und Eklipsis und was damit zusammenhängt, nichts zur Glückseligkeit der Erkenntnis bei; nur daß Schrecken die innehat, die dies sehen, ohne seine Natur zu erkennen und seine Hauptursachen, und wenn sie dies vorher erkannt hätten, vielleicht noch mehr.

[12]) **Ders.** *ebd.* 86. Man darf weder das Unmögliche erzwingen, noch auf alles dieselbe Theorie anwenden wie in der Ethik [...] oder bei der Klärung der anderen physischen Probleme, z. B. daß das All aus Körpern und unkörperlicher Natur besteht oder daß es unteilbare Elemente gibt und dergleichen, wo nur eine einzige Erklärung den Phänomenen entspricht. Denn dies findet bei den Meteoren nicht statt.

[13]) **Ders.** *ebd.* 86. Diese haben keine einfache Ursache der Entstehung und mehr als eine Kategorie des Wesens, welche den Wahrnehmungen[1] entspricht. Denn nicht nach leeren Axiomen und Gesetzen ist die Physiologie zu betreiben, sondern wie es die Phänomene erfordern.

---

[1] Im Text der Dissertation mit „Phänomenen" wiedergegeben

[14]) **Id.** *ib.* 92.

[15]) **Id.** *ib.* 94.

[16]) **Id.** *ib.* 95 und 96.

[17]) **Id.** *ib.* 98.

[18]) **Id.** *ib.* 104. Καὶ κατ' ἄλλους δὲ τρόπους πλείονας ἐνδέχεται (sc. 'Επίκουρος) κεραυνοὺς ἀποτελεῖσθαι. Μόνον ὁ μῦθος ἀπέστω. 'Απέσται δὲ, ἐάν τις καλῶς τοῖς φαινομένοις ἀκολουθῶν, περὶ τῶν ἀφανῶν σημειῶται.

[19]) **Id.** ib. 80. Ὥςτε μὴ παραθεωροῦντας ποσαχῶς παρ' ἡμῖν τὸ ὅμοιον γίνεται, αἰτιολογητέον ὑπέρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντὸς τοῦ ἀδήλου [...].

Ib. 82. Ἡ δὲ ἀταραξία τὸ τούτων πάντων ἀπολελύσθαι ..... Ὅθεν τοῖς πᾶσι προςεκτέον τοῖς παροῦσι καὶ ταῖς αἰσθήσεσι, κατὰ μὲν τὸ κοινὸν ταῖς κοιναῖς, κατὰ δὲ τὸ ἴδιον ταῖς ἰδίαις, καὶ πάσῃ τῇ παρούσῃ καθ' ἕκαστον, τῶν κριτηρίων ἐναργείᾳ[1]. Ἂν γὰρ τούτοις προσέχωμεν τὸ ὅθεν ὁ τάραχος καὶ ὁ φόβος ἐγίνετο, ἐξαιτιολογήσομεν ὀρθῶς, καὶ ἀπολύσομεν, ὑπέρ τε μετεώρων αἰτιολογοῦντες καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἀεὶ παρεμπιπτόντων[2], καὶ ὅσα φοβεῖ τοὺς λοιποὺς ἀνθρώπους ἐσχάτως.

Ib. 87. Σημεῖα δέ τινα τῶν ἐν τοῖς μετεώροις συντελουμένων φέρειν δεῖ παρ' ἡμῖν τινα φαινομένων, ἃ θεωρεῖται ἢ ὑπάρχει, καὶ οὐ τὰ ἐν τοῖς μετεώροις φαινόμενα. Ταῦτα γὰρ οὐκ ἐνδέχεται πλεοναχῶς γίνεσθαι. [88.] Τὸ μέντοι φάντασμα ἑκάστων τηρητέον καὶ ἐπὶ τὰ συναπτόμενα τούτῳ διαιρετέον. Ἃ οὐκ ἀντιμαρτυρεῖται τοῖς παρ' ἡμῖν γινομένοις πλεοναχῶς συντελεῖσθαι.

[20]) **Id.** *ib.* 78. Ἔτι δὲ καὶ τὸ πλεοναχῶς ἐν τοῖς τοιούτοις εἶναι, καὶ τὸ ἐνδεχομένως καὶ ἄλλως πως ἔχειν [...].

Ib. 86. Ἀλλὰ ταῦτά γε πλεοναχὴν ἔχει καὶ τῆς γενέσεως αἰτίαν [...].

Ib. 87. Πάντα μὲν οὖν γίνεται ἀσείστως ἐπὶ πάντων μετεώρων κατὰ πλεοναχὸν τρόπον ..... ὅταν τὶς τὸ πιθαναλογούμενον ὑπὲρ αὐτῶν δεόντως καταλίπῃ.

[21]) **Ib.** *ib.* 98. Οἱ δὲ τὸ ἓν λαμβάνοντες τοῖς τε φαινομένοις μάχονται, καὶ τοῦ τί δυνατὸν ἀνθρώπῳ θεωρῆσαι διαπεπτώκασιν.

Ib. 113. Τὸ δὲ μίαν αἰτίαν τούτων ἀποδιδόναι πλεοναχῶς τῶν φαινομένων ἐκκαλουμένων μανικὸν καὶ οὐ καθηκόντως πραττόμενον ὑπὸ τῶν τὴν ματαίαν ἀστρολογίαν ἐζηλωκότων καὶ εἰς τὸ κενὸν αἰτίας [τινῶν] ἀποδιδόντων, ὅταν τὴν θείαν φύσιν μηδαμῇ λειτουργιῶν ἀπολύωσιν.

Ib. 97. Ἔτι τε τάξις περιόδου, καθάπερ ἔνια καὶ παρ' ἡμῖν τῶν τυχόντων γίνεται, λαμβανέσθω, καὶ ἡ θεία φύσις πρὸς ταῦτα μηδαμῇ προςαγέσθω, ἀλλὰ ἀλειτούργητος διατηρείσθω, καὶ ἐν τῇ πάσῃ μακαριότητι. Ὡς, εἰ τοῦτο μὴ πραχθήσεται, ἅπασα ἡ τῶν μετεώρων αἰτιολογία ματαία ἔσται, καθάπερ τισὶν ἤδη ἐγίνετο οὐ δυνατοῦ τρόπου ἐφαψαμένοις, εἰς δὲ τὸ μάταιον ἐκπεσοῦσι, τῷ καθ' ἕνα τρόπον μόνον οἴεσθαι γίνεσθαι, τοὺς δὲ ἄλλους ἅπαντας τοὺς κατὰ τὸ ἐνδεχόμενον ἐκβάλλειν εἴς τε τὸ ἀδιανόητον φερομένοις· καὶ τὰ φαινόμενα, ἃ δεῖ σημεῖα ἀποδέχεσθαι, μὴ δυναμένης συνθεωρεῖν.

---

[1] In der Handschrift: ἐνεργείᾳ – [2] in der Handschrift: περιπιπτόντων

[14]) **Ders.** *ebd.* 92.
[15]) **Ders.** *ebd.* 94.
[16]) **Ders.** *ebd.* 95 und 96.
[17]) **Ders.** *ebd.* 98.
[18]) **Ders.** *ebd.* 104. Aber auch auf manche andere Art und Weise können Donnerschläge entstehen, nimmt er (d.h. Epikur) an. Nur der Mythos sei entfernt. Er wird aber entfernt sein, wenn man, den Phänomenen folgend, von ihnen auf das Unsichtbare schließt.
[19]) **Ders.** *ebd.* 80. Daher müssen wir, ohne zu übersehen, wie oft bei uns das Gleiche geschieht, über die Meteore und alles Unbekannte Forschungen anstellen [...].
Ebd. 82. Die Ataraxie aber bedeutet, sich von all dem frei gemacht zu haben..... Daher muß man auf alle Dinge achten, die wir vor uns haben, und auf die sinnlichen Wahrnehmungen, beim Gemeinsamen auf die gemeinsamen, beim Eignen auf die eignen, und auf die ganze bei jedem einzelnen Kriterium vorhandene Evidenz. Denn wenn wir hierauf achten, werden wir richtig erklären, woher die Unruhe und die Furcht kommen, und uns davon befreien, Gründe angebend über die Meteore und das übrige, was immer zutrifft und die anderen Menschen am meisten bestürzt.
Ebd. 87. Gewisse Anzeichen für die Vorgänge bei den Meteoren aber kann man gewissen Phänomenen bei uns entnehmen, die sich beobachten lassen oder vorhanden sind, nicht aber die Phänomene bei den Meteoren. Denn diese können sich nicht auf mehrfache Weise vollziehen. [88.] Doch muß man die Erscheinung eines jeden Dings beobachten und außerdem auch noch das, was damit zusammenhängt, erklären. Dem wird nicht widersprochen durch das, was bei uns geschieht, daß es auf vielfache Weise geschieht.
[20]) **Ders.** *ebd.* 78. Außerdem muß man annehmen, daß es hierbei auch das „auf mehrfache Weise sein", das „möglicherweise sein" und das „irgendwie anders sein" gibt [...].
Ebd. 86. Diese haben keine einfache Ursache der Entstehung [...].
Ebd. 87. Alles geschieht bei allen Meteoren unerschütterlich auf mehrfache Weise..... wenn man das glaubhaft über sie Festgestellte entsprechend bestehen läßt.
[21]) **Ders.** *ebd.* 98. Die aber nur das Eine annehmen, setzen sich zu den Phänomenen in Widerspruch und verzichten damit auf das, was dem Menschen zu erkennen möglich ist.
Ebd. 113. Aber einen einzigen Grund hierfür anzugeben, während die Phänomene mehrere erfordern, ist Wahnsinn und eine Ungehörigkeit derer, die von der sinnlosen Astrologie besessen sind und aufs Geratewohl Gründe [für gewisse Erscheinungen] angeben, wenn sie die Gottheit keineswegs von Leistungen befreien.
Ebd. 97. Auch das System des Umlaufs muß angesehen werden wie etwas Übliches, was auch bei uns geschieht, und die Gottheit braucht hierfür gar nicht bemüht zu werden, sondern soll von Leistungen frei bleiben in all ihrer Seligkeit. Denn wenn man dies nicht tut, wird die ganze Ätiologie der Meteore unsinnig, wie es schon einigen ergangen ist, die sich nicht einer möglichen Erklärungsweise bedienten, sondern in eitle Erklärerei verfielen in dem Glauben, es geschehe nur auf eine Weise, wobei sie alle andern möglichen Erklärungsweisen ausschlossen und auf Dinge gerieten, die unmöglich sind, und die Phänomene, die man als Zeichen auffassen muß, nicht mit in Betracht zu ziehen verstanden.

Ib. 93. . . . . . μὴ φοβούμενος τὰς ἀνδραποδώδεις τῶν ἀστρολόγων τεχνητείας.

Ib. 87. . . . . . δῆλον, ὅτι [καὶ] ἐκ παντὸς ἐκπίπτει φυσιολογήματος, ἐπὶ δὲ τὸν μῦθον καταῤῥεῖ.

Ib. 80. Ὥςτε . . . . . αἰτιολογητέον ὑπέρ τε τῶν μετεώρων καὶ παντὸς τοῦ ἀδήλου, καταφρονοῦντας τῶν τόδε μοναχῶς ἔχον ἢ γινόμενον γνωριζόντων, οὔτε τὸ πλεοναχῶς συμβαῖνον κατὰ τὴν ἐκ τῶν ἀποστημάτων φαντασίαν παραδιδόντων, ἔτι τε ἀγνοούντων, καὶ ἐν ποίοις οὐκ ἔστιν ἀταρακτῆσαι.

[22]) **Id.** *ib.* 80. Καὶ οὐ δεῖ νομίζειν, τὴν ὑπὲρ τούτων χρείας πραγματείαν ἀκρίβειαν μὴ ἀπειληφέναι, ὅση πρὸς τὸ ἀτάραχον καὶ μακάριον ἡμῶν συντείνει.

[23]) **Id.** *ib.* 78. . . . . . ἁπλῶς μὴ εἶναι ἐν ἀφθάρτῳ καὶ μακαρίᾳ φύσει τῶν διάκρισιν ὑποβαλλόντων ἢ τάραχον μηθέν· καὶ τοῦτο καταλαβεῖν τῇ διανοίᾳ ἐστὶν, ἁπλῶς οὕτως εἶναι.

[24]) Vergl. **Aristot.** *de coel.* I, 10.

[25]) **Ders.** *Ebendas.* (I, 10 [279^{b} 24–26].) Εἰ δὲ πρότερον, ἐξ ἄλλως ἐχόντων συνέστη ὁ κόσμος, εἰ μὲν ἀεὶ οὕτως ἐχόντων καὶ ἀδυνάτων ἄλλως ἔχειν, οὐκ ἂν ἐγένετο.

[26]) **Athen.** *Deipnos.* III. [p.] 104[^{b} = III, 63 Kaibel]. Εἰκότως ἂν ἐπαινέσειεν τὸν καλὸν Χρύσιππον, κατιδόντα ἀκριβῶς τὴν Ἐπικούρου φύσιν, καὶ εἰπόντα, μητρόπολιν εἶναι τῆς φιλοσοφίας αὐτοῦ τὴν Ἀρχεστράτου γαστρολογίαν [. . .].

[27]) **Lucret.** *de rer nat.* I, 63 [–70. 79]–80 [= 62–69. 78–79 Diels].

Ebd. 93. .....ohne Angst vor den sklavischen Kunststücken der Astrologen.

Ebd. 87. ..... so überschreitet man offen die Grenzen der Physiologie und wirft sich dem Mythos in die Arme.

Ebd. 80. Daher müssen wir ..... über die Meteore und alles Unbekannte Forschungen anstellen, wobei wir diejenigen verachten, die erklären, daß dies nur in einer Weise ist oder geschieht, und nicht das, was sich auf viele Weise vollzieht, entsprechend der aus den Entfernungen sich ergebenden Vorstellung mitteilen und die nicht einmal wissen, bei welchen Dingen keine Ataraxie möglich ist.

[22]) **Ders.** *ebd.* 80. Und fern muß man sich halten von dem Vorurteil, als sei die Forschung über jene Gegenstände nicht gründlich und subtil genug, soweit sie nur auf unsere Ataraxie und Glückseligkeit hinzielt.

[23]) **Ders.** *ebd.* 78. .....absolute Norm ist, daß nichts einer unzerstörbaren und seligen Natur zukommen kann, was Gefahr hervorbringe, was die Ataraxie störe. Das Bewußtsein muß fassen, daß dies ein absolutes Gesetz ist.

[24]) Vergl. **Aristoteles** *Über den Himmel* I, 10.

[25]) **Ders.** *Ebendas.* (I, 10.) Wenn aber die Welt aus Teilen sich gebildet hat, die sich früher anders verhielten, so wäre sie nicht entstanden, wenn sie sich immer so verhielten und nicht anders verhalten konnten.

[26]) **Athenaeus** *Gastmahl der Gelehrten* III. [S.] 104. Mit Recht dürfte man den braven Chrysippus loben, der in das innerste Wesen Epikurs hineinschaute und sagte, die Mutter seiner Philosophie sei die Gastrologie des Archestratus [...].

[27]) **Lucretius** *Über die Natur der Dinge* I, 63[–70. 79]–80.

ANHANG

Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie

I. Das Verhältnis des Menschen zu Gott

1. Die Furcht und das jenseitige Wesen

[1]) **Plutarch.** *de eo, quod sec. Epicur. non beate vivi poss.* (Ed. **Xyl.**) T. II. p. 1100 [E–F. c.20]. [...] Ἀλλὰ περὶ ἡδονῆς μὲν εἴρηται (sc. ὑπὸ τοῦ Ἐπικούρου) σχεδὸν, [...] ὡς ..... ὁ λόγος αὐτῶν φόβον ἀφαιρεῖ τινα καὶ δεισιδαιμονίαν, εὐφροσύνην δὲ καὶ χαρὰν ἀπὸ τῶν θεῶν οὐκ ἐνδίδωσιν.

[2]) **[Holbach]** *Système de la nature.* (Londres 1770.) II. Part. p. 9. L'idée de ces agents si puissants fut toujours associée à celle de la terreur; leur nom rappela toujours à l'homme ses propres calamités ou celles de ses pères; nous tremblons aujourd'hui, parce que nos aïeux ont tremblé il y a des milliers d'années. L'idée de la Divinité réveille toujours en nous des idées affligeantes ..... nos craintes actuelles, et des pensées lugubres [...] s'élèvent dans notre esprit toutes les fois que nous entendons prononcer son nom [...]. Vergl. S. 79: En fondant la morale sur le caractère peu moral d'un Dieu qui change de conduite, l'homme ne peut jamais savoir à quoi s'en tenir ni sur ce qu'il doit à Dieu, ni sur ce qu'il se doit à lui-même, ni sur ce qu'il doit aux autres. Rien ne fut donc plus dangereux que de lui persuader, qu'il existait un être supérieur à la nature, devant qui la raison devait se taire, à qui, pour être heureux, l'on devait tout sacrifier ici bas.

[3]) **Plutarch.** l. c. S. 1101 [C–D. c.21]. Δεδιότες γὰρ ὥςπερ ἄρχοντα χρηστοῖς ἤπιον, ἀπεχθῆ δὲ φαύλοις, ἑνὶ φόβῳ, δι' ὃν οὐ δέουσι πολλῶν ἐλευθερούντων ἐπὶ τὸ ἀδικεῖν[1], καὶ παρ' αὐτοῖς ἀτρέμα τὴν κακίαν ἔχοντες οἷον ἀπομαραινομένην, ἧττον ταράττονται τῶν χρωμένων αὐτῇ, καὶ τολμώντων, εἶτα εὐθὺς δεδιότων καὶ μεταμελομένων.

---

[1] Text korrupt

ANHANG

Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie

I. Das Verhältnis des Menschen zu Gott

1. Die Furcht und das jenseitige Wesen

[1]) **Plutarch** *Beweis, daß man nach Epikur nicht glücklich leben kann* (Hrsg. von **Xylander**) Bd. II. S. 1100. [...] Also über die Lust ist ungefähr gesagt worden [...] (d. h. vom Epikur)[1]: ihre Lehre ..... hebt in gewisser Weise Furcht und Aberglauben auf, Freude aber und Gunst der Götter gibt sie nicht.

[2]) **[Holbach]** *System der Natur.* (London 1770.) II. Teil. S. 9. Die Idee solcher allmächtigen Agentien wurde von jeher mit der Idee des Schreckens verbunden; ihr Name brachte dem Menschen stets sein eigenes Unglück und das seiner Väter in Erinnerung; wir fürchten uns noch heutzutage, weil sich unsere Vorfahren seit Tausenden Jahren gefürchtet haben. Die Idee der Gottheit ruft stets bedrückende Ideen in uns wach ..... Unsere gegenwärtigen Ängste und finsteren Gedanken tauchen jedesmal dann in unserem Geist auf, wenn wir ihren Namen aussprechen hören [...]. Vergl. S. 79: Wenn man die Moral auf den nicht gerade moralischen Charakter eines Gottes, dessen Verhalten wechselhaft ist, gründet, so kann der Mensch niemals wissen, woran er sich in bezug auf das, was er Gott schuldig ist, in bezug auf das, was er sich selbst schuldig ist, oder in bezug auf das, was er anderen schuldig ist, zu halten hat. Nichts konnte also gefährlicher sein als ihm einzureden, daß ein der Natur überlegenes Wesen existiere, vor dem die Vernunft verstummen und dem man, um glücklich zu werden, auf Erden alles opfern müsse.[52]

[3]) **Plutarch** a. a. O. S. 1101. Wenn sie ihn als einen Herrscher fürchten, der den Guten gnädig, den Schlechten aber feind ist, werden sie durch diese eine Furcht [vom] Unrechttun [befreit] und brauchen nicht erst viele Befreier, und indem sie bei sich das Böse in aller Ruhe absterben lassen, werden sie weniger beunruhigt als diejenigen, die sich seiner bedienen und sich dreist gebärden, dann aber plötzlich Angst haben und Reue empfinden.

---

[1] Genauer: von dem platonischen Philosophen und Freund des Plutarch Aristodemus über die Lehre des Epikur

2. *Der Kultus und das Individuum*

[4]) **Plutarch.** l.c. S. 1101 [E. c. 21]. [...] ἀλλ' ὅπου μάλιστα δοξάζει καὶ διανοεῖται παρεῖναι τὸν θεόν, ἐκεῖ μάλιστα λύπας καὶ φόβους καὶ τὸ φροντίζειν ἀπωσαμένη (sc. ἡ ψυχή) τῷ ἡδωμένῳ μέχρι μέθης καὶ παιδιᾶς καὶ γέλωτος ἀφίησιν ἑαυτὴν ἐν τοῖς ἐρωτικοῖς [...].

[5]) **Plutarch.** l.c.

[6]) **Plutarch.** l.c. S. 1102 [A. c. 21]. Οὐ γὰρ οἴνου πλῆθος, οὐδὲ ὄπτησις κρεῶν τὸ εὐφραῖνόν ἐστιν ἐν ταῖς ἑορταῖς, ἀλλὰ καὶ ἐλπὶς ἀγαθὴ καὶ δόξα τοῦ παρεῖναι τὸν θεὸν εὐμενῆ καὶ δέχεσθαι τὰ γενόμενα κεχαρισμένως.

3. *Die Vorsehung und der degradierte Gott*

[7]) **Plutarch.** *ib.* S. 1102 [D–E. c. 22]. [...] ἐν ἡλίκαις ἡδοναῖς καθαραῖς περὶ θεοῦ δόξης συνόντες, ὡς πάντων μὲν ἡγεμὼν ἀγαθῶν, πάντων δὲ πατὴρ καλῶν ἐκεῖνός ἐστι, καὶ φαῦλον οὐδὲν ποιεῖν αὐτῷ θέμις, ὥσπερ οὐδὲ πάσχειν· ἀγαθὸς γάρ ἐστι, ἀγαθῷ δὲ περὶ οὐδενὸς ἐγγίνεται φθόνος, οὔτε φόβος, οὔτε ὀργή, ἢ[1] μῖσος· οὔτε γὰρ θερμοῦ τὸ ψύχειν, ἀλλὰ τὸ θερμαίνειν· ὥσπερ οὐδὲ ἀγαθοῦ τὸ βλάπτειν· ὀργὴ δὲ χάριτος, καὶ χόλος εὐμενείας, καὶ τοῦ φιλανθρώπου καὶ φιλόφρονος τὸ δυσμενὲς καὶ ταρακτικόν, ἀπωτάτω τῇ φύσει τέτακται· τὰ μὲν γὰρ ἀρετῆς καὶ δυνάμεως, τὰ δὲ ἀσθενείας ἐστὶ καὶ φαυλότητος· οὐ τοίνυν ὀργαῖς καὶ χάρισι συνέχεται[2] τὸ θεῖον, ἀλλ' ὅτε μὲν χαρίζεσθαι καὶ βοηθεῖν πέφυκεν, ὀργίζεσθαι δὲ καὶ κακῶς ποιεῖν οὐ πέφυκεν [...].

[8]) *Ib.* [S. 1102 F–1103 A. c. 22]. Ἆρά γε δίκης ἑτέρας οἴεσθε [δεῖσαι] τοὺς ἀναιροῦντας τὴν πρόνοιαν, καὶ οὐχ ἱκανὴν ἔχειν, ἐκκόπτοντας ἑαυτῶν ἡδονὴν καὶ χαρὰν τοσαύτην;

[9])[3] „*Schwache* Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen *will.*" *Schelling* „Phil. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" in: „Philosophische Schriften", Erster Band. Landshut 1809. S. 127. Brief II.

Es wäre dem Herrn Schelling überhaupt zu raten, seiner ersten Schriften sich wieder zu besinnen[4]. So heißt es z. B. in der Schrift „über das Ich als Prinzip der Philosophie":

„Man nehme z. B. an, daß *Gott*, insofern er als Objekt bestimmt ist, *Realgrund* unseres Wissens sei, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, *selbst* in *die Sphäre unseres Wissens*, kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt."[5] S. 5. l.c.

Wir erinnern Herrn Schelling schließlich an die Schlußworte seines oben zitierten Briefes:

---

[1] In der Handschrift: οὔτε – [2] in der Handschrift: συνάγεται – [3] die Anmerkung 9 wurde von Marx nachträglich hinzugefügt – [4] „Schriften sich wieder zu besinnen" korrigiert aus „Schriften wieder vorzunehmen" – [5] in diesem Zitat stammen mit Ausnahme von „*Gott*" alle Hervorhebungen von Marx

2. Der Kultus und das Individuum

4) **Plutarch** a. a. O. S. 1101. [...] sondern wo sie (d. h. die Seele) sich Gott am meisten gegenwärtig glaubt und denkt, da verscheucht sie am meisten Trauer, Furcht und Sorge und überläßt sich der Freude bis zu Rausch, Scherz und Lachen in den Dingen der Liebe [...].

5) **Plutarch** a. a. O.

6) **Plutarch** a. a. O. S. 1102. Denn nicht die Menge an Wein und nicht der Reiz des Fleisches ist es, was bei den Festen die Freude hervorruft, sondern die frohe Zuversicht und der Glaube, daß der gütige Gott gegenwärtig sei und das Geschehnis gnädig aufnehme.

3. Die Vorsehung und der degradierte Gott

7) **Plutarch** *ebd.* S. 1102. [...] welche großen Freuden haben sie doch durch ihre lauteren Vorstellungen von Gott, der für sie der Urheber alles Guten, Vater alles Schönen ist und der so wenig etwas Schlechtes tun wie erleiden kann. Denn er ist gut, ein Guter aber kennt weder Neid, noch Furcht, noch Zorn oder Haß. Denn so wie das Warme nicht kühlt, sondern wärmt, so liegt es auch dem Guten fern, zu schaden. Zorn aber und Gnade, Grimm und Wohlwollen, Menschenliebe und Güte einerseits, Feindseligkeit und abstoßendes Wesen andererseits sind von Natur unendlich weit voneinander entfernt. Denn das eine ist ein Kennzeichen von Tugend und Kraft, das andere von Schwäche und Schlechtigkeit. Darum kann das Göttliche nicht Zorn und Gnade zusammen in sich haben, sondern weil es in seinem Wesen liegt, gnädig und hilfreich zu sein, liegt es nicht in seinem Wesen, zu zürnen und Böses zu tun [...].

8) *Ebd.* Glaubt ihr nun, daß, wer die Vorsehung leugnet, noch eine weitere Strafe [braucht] und nicht genug daran hat, daß er sich selbst einer so großen Lust und Freude beraubt?

9)[1] „*Schwache* Vernunft aber ist nicht die, die keinen objektiven Gott erkennt, sondern die einen erkennen *will.*" *Schelling:* „Phil. Briefe über Dogmatismus und Kriticismus" in: „Philosophische Schriften", Erster Band. Landshut 1809. S. 127. Brief II.

Es wäre dem Herrn Schelling überhaupt zu raten, seiner ersten Schriften sich wieder zu besinnen[2]. So heißt es z. B. in der Schrift „über das Ich als Prinzip der Philosophie":

„Man nehme z. B. an, daß *Gott,* insofern er als Objekt bestimmt ist, *Realgrund* unseres Wissens sei, so fällt er ja, insofern er Objekt ist, *selbst* in *die Sphäre unseres Wissens,* kann also für uns nicht der letzte Punkt sein, an dem diese ganze Sphäre hängt."[3] S. 5. l. c.

Wir erinnern Herrn Schelling schließlich an die Schlußworte seines oben zitierten Briefes:

[1] Die Anmerkung 9 wurde von Marx nachträglich hinzugefügt – [2] „Schriften sich wieder zu besinnen" korrigiert aus „Schriften wieder vorzunehmen" – [3] in diesem Zitat stammen mit Ausnahme von „*Gott*" alle Hervorhebungen von Marx

„*Es ist Zeit*, der *bessern* Menschheit die *Freiheit der Geister* zu verkünden und *nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.*"[1] S. 129. l. c.

Wenn es schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahr 1841?[53]

Um hier bei Gelegenheit eines fast berüchtigt gewordnen Themas zu gedenken, der *Beweise für das Dasein Gottes*, so hat *Hegel* diese theologischen Beweise sämtlich umgedreht, d.h. verworfen, um sie zu rechtfertigen. Was müssen das für Klienten sein, die der Advokat nicht anders der Verurteilung entziehn kann, als indem er selbst sie totschlägt? Hegel interpretiert z.B. den Schluß von der Welt auf Gott in die Gestalt: „Weil das Zufällige *nicht* ist, ist Gott oder das Absolute"[54]. Allein der theologische Beweis heißt umgekehrt: „Weil das Zufällige wahres Sein hat, ist Gott." Gott ist die Garantie für die zufällige Welt. Es versteht sich, daß damit auch das Umgekehrte gesagt ist.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* – z.B. der ontologische Beweis hieße nichts als: „was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich", das wirkt auf mich, und in diesem Sinn haben *alle Götter*, sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz[2] besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht[3]? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik[55] nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z.B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird *wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.* Im Gegenteil. Kants Beispiel[56] hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die[4] eingebildete Götter [haben]. Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht. *Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört*[5]. –

[1] Alle Hervorhebungen, außer „*bessern*", von Marx – [2] „Existenz" korrigiert aus: Macht – [3] nach „geherrscht" gestrichen: dem die Menschenopfer fielen – [4] „die" korrigiert aus: als – [5] „*Existenz aufhört*" korrigiert aus: *Nichtexistenz bewiesen* wird

„*Es ist Zeit,* der *bessern* Menschheit die *Freiheit der Geister* zu verkünden und *nicht länger zu dulden, daß sie den Verlust ihrer Fesseln beweine.*“[1] S. 129. l.c.

Wenn es schon anno 1795 Zeit war, wie im Jahre 1841?[53]

Um hier bei Gelegenheit eines fast berüchtigt gewordnen Themas zu gedenken, der *Beweise für das Dasein Gottes,* so hat *Hegel* diese theologischen Beweise sämtlich umgedreht, d.h. verworfen, um sie zu rechtfertigen. Was müssen das für Klienten sein, die der Advokat nicht anders der Verurteilung entziehn kann, als indem er selbst sie totschlägt? Hegel interpretiert z.B. den Schluß von der Welt auf Gott in die Gestalt: „Weil das Zufällige *nicht* ist, ist Gott oder das Absolute“[54]. Allein der theologische Beweis heißt umgekehrt: „Weil das Zufällige wahres Sein hat, ist Gott.“ Gott ist die Garantie für die zufällige Welt. Es versteht sich, daß damit auch das Umgekehrte gesagt ist.

Die Beweise für das Dasein Gottes sind entweder nichts als *hohle Tautologien* – z.B. der ontologische Beweis hieße nichts als: „was ich mir wirklich (realiter) vorstelle, ist eine wirkliche Vorstellung für mich“, das wirkt auf mich, und in diesem Sinn haben *alle Götter,* sowohl die heidnischen als christlichen, eine reelle Existenz[2] besessen. Hat nicht der alte Moloch geherrscht[3]? War nicht der delphische Apollo eine wirkliche Macht im Leben der Griechen? Hier heißt auch Kants Kritik[55] nichts. Wenn jemand sich vorstellt, hundert Taler zu besitzen, wenn diese Vorstellung ihm keine beliebige, subjektive ist, wenn er an sie glaubt, so haben ihm die hundert eingebildeten Taler denselben Wert wie hundert wirkliche. Er wird z.B. Schulden auf seine Einbildung machen, sie wird *wirken, wie die ganze Menschheit Schulden auf ihre Götter gemacht hat.* Im Gegenteil. Kants Beispiel[56] hätte den ontologischen Beweis bekräftigen können. Wirkliche Taler haben dieselbe Existenz, die[4] eingebildete Götter [haben]. Hat ein wirklicher Taler anderswo Existenz als in der Vorstellung, wenn auch in einer allgemeinen oder vielmehr gemeinschaftlichen Vorstellung der Menschen? Bringe Papiergeld in ein Land, wo man diesen Gebrauch des Papiers nicht kennt, und jeder wird lachen über deine subjektive Vorstellung. Komme mit deinen Göttern in ein Land, wo andere Götter gelten, und man wird dir beweisen, daß du an Einbildungen und Abstraktionen leidest. Mit Recht. Wer einen Wendengott den alten Griechen gebracht, hätte den Beweis von der Nichtexistenz dieses Gottes gefunden. Denn für die Griechen existierte er nicht. *Was ein bestimmtes Land für bestimmte Götter aus der Fremde, das ist das Land der Vernunft für Gott überhaupt, eine Gegend, in der seine Existenz aufhört*[5]. –

---

[1] Alle Hervorhebungen, außer „*bessern*“, von Marx – [2] „Existenz“ korrigiert aus: Macht – [3] nach „geherrscht“ gestrichen: dem die Menschenopfer fielen – [4] „die“ korrigiert aus: als – [5] „*Existenz aufhört*“ korrigiert aus: *Nichtexistenz bewiesen* wird

Oder die Beweise für das Dasein Gottes sind nichts als *Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins, logische Explikationen desselben*. Z.B. der ontologische Beweis. Welches Sein ist unmittelbar, indem es gedacht wird? Das Selbstbewußtsein.

In diesem Sinne sind alle Beweise für das Dasein Gottes Beweise für sein *Nichtdasein, Widerlegungen* aller Vorstellungen von einem Gott. Die wirklichen Beweise müßten umgekehrt lauten: „Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott." „Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott." „Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott." Was besagte dies aber, als, *wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.*

„[...] wenn ihr die *Idee*[1] eines *objektiven*[1] *Gottes*[1] voraussetzt, wie könnt ihr von *Gesetzen* sprechen, die die *Vernunft*[1] *aus sich selbst* hervorbringt, da doch *Autonomie*[1] allein einem *absolut freien*[1] *Wesen*[1] zukommen kann?" Schelling. l.c. S.198. [Brief X.]

„Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind." Derselbe. l.c. S.199.

---

[1] Hervorhebung von Marx

Oder die Beweise für das Dasein Gottes sind nichts als *Beweise für das Dasein des wesentlichen menschlichen Selbstbewußtseins, logische Explikationen desselben.* Z. B. der ontologische Beweis. Welches Sein ist unmittelbar, indem es gedacht wird? Das Selbstbewußtsein.

In diesem Sinne sind alle Beweise für das Dasein Gottes Beweise für sein *Nichtdasein, Widerlegungen* aller Vorstellungen von einem Gott. Die wirklichen Beweise müßten umgekehrt lauten: „Weil die Natur schlecht eingerichtet ist, ist Gott." „Weil eine unvernünftige Welt ist, ist Gott." „Weil der Gedanke nicht ist, ist Gott." Was besagte dies aber, als, *wem die Welt unvernünftig, wer daher selbst unvernünftig ist, dem ist Gott? Oder die Unvernunft ist das Dasein Gottes.*

„[...] wenn ihr die *Idee*[1] eines *objektiven*[1] *Gottes*[1] voraussetzt, wie könnt ihr von *Gesetzen* sprechen, die die *Vernunft*[1] *aus sich selbst* hervorbringt, da doch *Autonomie*[1] allein einem *absolut freien*[1] *Wesen*[1] zukommen kann?" Schelling. l.c. S. 198. [Brief X.]

„Es ist Verbrechen an der Menschheit, Grundsätze zu verbergen, die allgemein mitteilbar sind." Derselbe. l.c. S. 199.

---

[1] Hervorhebung von Marx

Brief an Carl Friedrich Bachmann
in Jena

Berlin, Schützenstraße 68
6ten April 1841

Hochwohlgeborner Herr!

Indem ich Ew. Hochwohlgeboren zum Behuf der Doktorpromotion eine Dissertation über die Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie, beiliegend die litterae petitoriae[1], das curriculum vitae, meine Abgangszeugnisse von der Bonner und Berliner Universität, endlich die gesetzlichen Gebühren von zwölf Friedrichsdor übersende, ersuche ich zugleich ergebenst, im Falle meine Arbeit der Fakultät genügen sollte, sobald als möglich die Erteilung der Doktorwürde zu beschleunigen. Ich kann einesteils nur mehr wenige Wochen in Berlin verweilen, andrerseits machen äußere Umstände mir höchst wünschenswert, vor meiner Abreise noch die Doktorwürde zu erlangen.

Die Abgangszeugnisse wünschte ich zurückzuerhalten, da es die Originalien sind.

Ich bin mit der ausgezeichneten Hochachtung

Ew. Hochwohlgeboren ergebenster
Karl Heinrich Marx

---

[1] Antragsschreiben

Brief an Oskar Ludwig Bernhard Wolff
in Jena

Berlin, den 7ten April [1841]
Schützenstraße 68

Hochgeehrtester Herr Professor!

Indem ich Ihnen meinen innigsten Dank sage für die freundliche Güte, mit der Sie meine Bitte erfüllt haben, erlaube ich mir, Ew. Hochwohlgeboren mitzuteilen, daß ich meine Dissertation nebst den Akzedentien soeben der philosophischen Fakultät übersandt, und bitte Ew. Hochwohlgeboren, Ihrem gütigen Erbieten gemäß, die Übersendung des Diploms beschleunigen zu wollen. Ich glaubte, Ihre Güte schon zu sehr in Anspruch genommen zu haben, als daß ich gewagt hätte, Sie durch direkte Überschickung meiner Dissertation noch mehr zu belästigen.

Mit der Versichrung innigster Dankbarkeit und vorzüglichster Hochachtung bin ich

Ihr ergebenster
Karl Heinrich Marx

QUOD
FELIX FAUSTUMQUE ESSE IUBEAT
SUMMUM NUMEN
AUCTORITATE
HUIC LITTERARUM UNIVERSITATI
AB

FERDINANDO I

IMPERATORE ROMANO GERMANICO
ANNO MDLVII CONCESSA
CLEMENTISSIMIS AUSPICIIS
SERENISSIMORUM
MAGNI DUCIS ET DUCUM SAXONIAE
NUTRITORUM ACADEMIAE IENENSIS
MUNIFICENTISSIMORUM
RECTORE ACADEMIAE MAGNIFICENTISSIMO
AUGUSTO ET POTENTISSIMO PRINCIPE AC DOMINO

CAROLO FRIDERICO

MAGNO DUCE SAXONIAE VIMARIENSIUM ATQUE ISENACENSIUM PRINCIPE LANDGRAVIO THURINGIAE MARCHIONE MISNIAE PRINCIPALI DIGNITATE COMITE HENNEBERGAE DYNASTA BLANKENHAYNII NEOSTADII AC TAUTENBURGI
PRORECTORE ACADEMIAE MAGNIFICO
VIRO PERILLUSTRI ATQUE AMPLISSIMO

ERNESTO REINHOLDO

PHILOSOPHIAE DOCTORE ARTIUMQUE LIBERALIUM MAGISTRO
MAGNI DUCIS SAXONIAE VIMARIENSIS ET ISENACENSIS A CONSILIIS AULAE INTIMIS PHILOSOPHIAE PROFESSORE PUBLICO ORDINARIO

DECANO ORDINIS PHILOSOPHORUM ET BRABEUTA
MAXIME SPECTABILI
VIRO PERILLUSTRI ATQUE EXCELLENTISSIMO

CAROLO FRIDERICO BACHMANNO

PHILOSOPHIAE DOCTORE
SERENISSIMI DUCIS SAX. ALTENBURGENSIS A CONSILIIS AULAE INTIMIS MORALIUM ET POLITICES PROFESSORE PUBLICO ORDINARIO INSTITUTORUM MAGNIDUCALIUM MINERALOGICORUM DIRECTORE INSTITUTI HISTORICI PARISIENSIS SOCIETATIS CAESAREAE PETROPOLITANAE MINERALOGICAE REGIAE DRESDENSIS MINERALOGICAE POLYTECHNICAE PARISIENSIS ARTIUM ET SCIENTIARUM PUBLICAE APUD TRAIECTINOS ARTIUM ET LITTERARUM GANDAVIENSIS SCIENTIARUM ET ARTIUM ANTVERPIENSIS MEDICORUM ET PHYSICORUM BRUXELLENSIS DOCTRINARUM DE RERUM NATURA PHILADELPHIENSIS IN AMERICA SEPTENTRIONALI ET LATINAE IENENSIS ALIARUMQUE SOCIO

ORDO PHILOSOPHORUM
VIRO PRAENOBILISSIMO ATQUE DOCTISSIMO

CAROLO HENRICO MARX

TREVIRENSI
DOCTORIS PHILOSOPHIAE HONORES
DIGNITATEM IURA ET PRIVILEGIA
INGENII DOCTRINAE ET VIRTUTIS SPECTATAE INSIGNIA ET ORNAMENTA
DETULIT
DELATA
PUBLICO HOC DIPLOMATE
CUI IMPRESSUM EST SIGNUM ORDINIS PHILOSOPHORUM
PROMULGAVIT
IENAE DIE XV M. APRILIS A. MDCCCXLI

TYPIS BRANII



Promotionsurkunde von Karl Marx

Artikel

(1842–1844)

Die Zentralisationsfrage

in bezug auf sich selbst und in bezug auf das Beiblatt der „Rheinischen Zeitung" zu Nr. 137, Dienstag, 17. Mai 1842[57]

„Deutschland und Frankreich in bezug auf die Zentralisationsfrage" mit dem Zeichen ÷÷. „Ob die *Staatsmacht*[1] von einem Punkte *ausgehen*[1] oder ob jede Provinz, jede Gemeinde sich selbst verwalten und die Zentralregierung erst da als die Macht des Ganzen auch die einzelnen Teile des Staates beherrschen soll, wo der Staat nach außen zu vertreten ist – über diese Frage sind die Ansichten noch sehr geteilt."

Eine Zeitfrage teilt mit jeder durch ihren Inhalt berechtigten, also vernünftigen Frage das Schicksal, daß nicht die *Antwort*, sondern die *Frage* die Hauptschwierigkeit bildet. Die wahre Kritik analysiert daher nicht die Antworten, sondern die Fragen. Wie die Lösung einer algebraischen Gleichung gegeben ist, sobald die Aufgabe in ihren reinsten und schärfsten Verhältnissen gestellt ist, so ist jede Frage beantwortet, sobald sie zur *wirklichen* Frage geworden ist. Die Weltgeschichte selbst hat keine andre Methode, als alte Fragen durch neue Fragen zu beantworten und abzutun. Die Rätselworte einer jeden Zeit sind daher leicht zu finden. Es sind die Zeitfragen, und wenn in den Antworten die Absicht und die Einsicht des einzelnen Individuums eine große Rolle spielen und ein geübter Blick dazu gehört zu trennen, was dem Individuum und was der Zeit gehört, so sind dagegen die *Fragen* die offnen, rücksichtslosen, über alle einzelnen Indivualitäten übergreifenden Stimmen einer Zeit, es sind ihre Mottos, es sind die höchst *praktischen* Ausrufe über ihren eignen Seelenzustand. Die Reaktionäre jeder Zeit sind daher ebensogute Barometer für ihren geistigen Zustand als die Hunde für die Witterung. Dem Publikum erscheint dies so, daß die Reaktionären die Fragen *machen*. Es glaubt daher, wenn dieser oder jener[2] Obskurant eine moderne Richtung nicht bekämpft, wenn er nicht eine Sache in Frage gestellt hätte, so *existiert* die Frage nicht. Das Publikum selbst hält daher die Reaktionären für die wahren Männer des Fortschritts.

[1] Hervorhebung von Marx – [2] in der Handschrift: jeder

„Ob die Staatsmacht von einem Punkt ausgehe", d. h. ob *ein Punkt* regieren soll oder ob jede Provinz etc. sich selbst verwalten und die Zentralregierung erst nach außen als die Macht des Ganzen „gegen außen" sich zeigen soll, so kann unmöglich die Zentralisationsfrage gefaßt werden. Der Verfasser[1] versichert uns, daß

„diese Frage, von einem höhern Gesichtspunkt betrachtet, in sich selbst zerfalle als eine nichtige", denn „wenn der Mensch wirklich ist, was er seinem Wesen nach sein soll, dann ist die individuelle Freiheit von der allgemeinen gar nicht geschieden." „Setzt man also ein Volk von *Gerechten*[2] voraus, so kann die in Rede stehende Frage gar nicht aufgeworfen werden." „Die Zentralmacht würde in allen Gliedern leben etc. etc." „Wie aber überhaupt jedes äußere Gesetz, jede positive Institution etc., so wäre auch jede zentrale Staatsmacht etc. überflüssig. Eine solche Gesellschaft wäre nicht *Staat*, sondern *Ideal* der Menschheit." „Man kann sich's erstaunlich leicht machen, die schwierigsten Staatsprobleme zu lösen, wenn man von einem hohen philosophischen Standpunkt herab auf unser soziales Leben blickt. *Theoretisch*[2] ist eine solche Lösung der Probleme auch ganz richtig, ja die einzig richtige. Aber es handelt sich hier nicht um eine theoretische etc., sondern um eine praktische, allerdings nur empirische und relative Beantwortung der Zentralisationsfrage etc."

Der Verfasser des Artikels beginnt mit einer *Selbstkritik* seiner Frage. Von einem höheren Gesichtspunkt her betrachtet, existiere sie nicht, aber zugleich erfahren wir, daß von diesem hohen Gesichtspunkt her alle Gesetze, positiven Institutionen, die zentrale Staatsmacht und schließlich der Staat selbst verschwindet. Mit Recht rühmt der Verfasser die „erstaunliche Leichtigkeit", mit welcher dieser Gesichtspunkt sich zu orientieren weiß, aber mit Unrecht nennt er eine solche Lösung der Probleme „theoretisch ganz richtig, ja die einzig richtige", mit Unrecht nennt er diesen Standpunkt „einen philosophischen". Die Philosophie muß ernstlich dagegen protestieren, wenn man sie mit der Imagination verwechselt. Die Fiktion von einem Volk der „Gerechten" ist der Philosophie so fremd als der Natur die Fiktion von „betenden Hyänen". Der Verfasser substituiert „seine Abstraktionen" der Philosophie.[3]

Geschrieben nach dem 17. Mai 1842.
Nach der Handschrift.

[1] Moses Heß – [2] Hervorhebung von Marx – [3] hier bricht das Manuskript ab

Noch ein Wort über: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O. F. Gruppe. Berlin 1842"[58]

[„Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst"
Nr. 273 vom 16. November 1842]

Wollte man in Deutschland die *Komödie des Dilettantismus* schreiben, so wäre Herr *Dr. O. F. Gruppe* die unentbehrliche Person. Das Schicksal hat diesen Mann mit jener eisernen Zähigkeit ausgerüstet, deren die großen Männer nicht entraten können, am wenigsten die großen Männer des Dilettantismus. Enden auch seine meisten Abenteuer, wie die des Sancho Pansa, mit zweideutigen Zeichen der Anerkennung, so wird diese Monotonie des Erfolgs mannigfach gehoben und variiert durch die komische Unbefangenheit und die rührende Naivität, womit Herr Gruppe seine Lorbeeren entgegennimmt. Man kann sogar eine Art von Seelengröße nicht verkennen in der Konsequenz, die den Herrn Gruppe schließen lehrt: Weil ich aus der Schulstube der Philologie herausgeworfen worden bin, so wird es mein Beruf sein, auch aus dem Ballsaal der Ästhetik und aus den Hallen der Philosophie herausgeworfen zu werden. Aber das ist viel, es ist nicht alles. Meine Rolle ist erst durchgespielt, wenn ich aus dem Tempel der Theologie herausgeworfen werde: und Herr Gruppe ist gewissenhaft genug, – seine Rolle durchzuspielen.

Allein Herr Gruppe hat bei seinem letzten Auftreten einigermaßen die Höhe seines Standpunkts verleugnet. Wir zweifeln zwar keinen Augenblick, daß seine letzte Schrift: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit" keineswegs „im Dienst einer Partei oder unter einem Einfluß" geschrieben ist. Herr Gruppe empfand die Notwendigkeit, aus der Theologie herausgeworfen zu werden, aber die *Weltklugheit* griff hier seinem komischen Instinkt unter die Arme. Herr Gruppe hat, wie es komischen Charakteren ziemt, bisher mit dem ergötzlichsten Ernst und seltsamster Wichtigtuerei gearbeitet. Die Halbheit, die Oberflächlichkeit, die Mißverständnisse waren sein *Schicksal*, aber sie waren nicht seine *Tendenz*. Der große Mann spielte

seine Natur, aber er spielte sie für sich und nicht für andre. Er war *Hanswurst aus Beruf:* wir können nicht zweifeln, daß er in seinem letzten Auftreten *Hanswurst auf Bestellung und Rekompens* ist. Die böse Absicht, die gewissenlose Entstellung, die gemeine Perfidie werden auch den Leser nicht zweifeln lassen.

Es wäre wider unsre Ansicht von den komischen Naturen, weitläufigen kritischen Apparat an Herrn Gruppe zu verschwenden. Wer verlangt eine kritische Geschichte Eulenspiegels? Man verlangt *Anekdoten,* und wir geben von Herrn Gruppe eine Anekdote, welche *die Anekdote seiner Broschüre* ist. Sie betrifft Bauers Auslegung des Matthäus 12, V. 38[1]–42. Der gütige Leser wird sich einen Augenblick mit theologicis behelligen müssen, aber er wird nicht vergessen, daß Herr Gruppe und nicht die Theologie unser Zweck ist. Er wird es billig finden, daß die Charakteristik von Bauers Gegnern vor das Zeitungspublikum gebracht wird, nachdem man Bauers Charakter und Lehre zu einer Zeitungsmythe gemacht hat.

Wir setzen die fragliche Stelle des Matthäus in ihrem ganzen Umfange her.

„Da antworteten etliche unter den Schriftgelehrten und Pharisäern und sprachen: Meister, wir wollten gern ein Zeichen von dir sehn."

„Und er antwortete und sprach zu ihnen: Die böse und ehebrecherische Art sucht ein Zeichen, und es wird ihr *kein Zeichen* gegeben werden denn das Zeichen des Propheten *Jonas.*" „Denn gleichwie Jonas war drei Tage und drei Nächte in des Walfisches Bauch; also wird des Menschen Sohn drei Tage und drei Nächte mitten in der Erde sein." „Die Leute von Ninive werden auftreten am jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und werden es verdammen; denn sie *taten Buße* nach der *Predigt des Jonas. Und siehe, hier ist mehr denn Jonas.*" „Die Königin von Mittag wird auftreten am jüngsten Gericht mit diesem Geschlecht und wird es verdammen; denn sie kam vom Ende der Erde her, *Salomons Weisheit* zu hören. *Und siehe, hier ist mehr denn Salomon.*" [2]

Den protestantischen Theologen fiel der Widerspruch auf, daß Jesus hier die Wunder verwirft; während er sonst Wunder verrichtet. Ihnen fiel der größre Widerspruch auf, daß der Herr in demselben Momente, wo er die Fordrung der Wunder von sich weist, ein Wunder verspricht, und zwar ein großes Wunder, seinen dreitägigen Aufenthalt in der Unterwelt.

Da nun die protestantischen Theologen zu gottlos sind, um einen Widerspruch der Schrift *mit ihrem* Verstande, da sie zu scheinheilig sind, um einen Widerspruch ihres Verstandes *mit der Schrift* zuzugeben, so verfälschen, entstellen und verdrehen sie die klaren Worte und den einfachen

[1] In den „Deutschen Jahrbüchern": 39 – [2] alle Hervorhebungen von Marx

Sinn der Schrift. Sie behaupten, daß Jesus hier nicht seine *Lehre* und seine *geistige Persönlichkeit* der Fordrung der Zeichen *entgegenstellt;* sie behaupten, daß

„er von dem Ganzen seiner Erscheinung spreche, die mehr sei als die Erscheinung Salomons und des Jonas, und wozu ‚insbesondre' auch *seine Wunder* gehörten."[59]

Bauer weist ihnen nun durch die gründlichste Exegese das Ungereimte dieser Auslegung nach.[60] Er zitiert ihnen dann den Lukas [11, V. 29–30], wo die störende Stelle von dem Walfisch und dem dreitägigen Aufenthalt in der Erde fehlt. Es heißt dort:

„Dies Geschlecht ist böse: ein Zeichen fordert es, und ein Zeichen wird ihm nicht gegeben werden, außer dem Zeichen des Jonas. Denn wie Jonas ein Zeichen war den Niniviten, so wird es des Menschen Sohn diesem Geschlecht sein",

worauf Lukas den Herrn sagen läßt, wie die Niniviten auf die *Predigt* des Jonas Buße getan und die Königin des Mittags von den Enden der Erde hergereist sei, um Salomons *Weisheit* zu hören. Noch einfacher, zeigt Bauer, findet sich der Kern bei Markus [8, V. 12–13].

„Was", sagt Jesus, „was fordert dies Geschlecht ein Zeichen? Wahrlich, ich sage euch, es wird diesem Geschlecht kein Zeichen gegeben. Da ließ sie Jesus stehn."

Gegen die falsche Deutung und die willkürliche Schriftentstellung der Theologen erhebt sich nun Bauer und verweist sie auf das, was *geschrieben steht,* indem er noch einmal den *Sinn der Rede Jesu* zusammenfaßt in folgenden Worten:

„*Hebe dich weg von mir, Theologe!* denn es *stehet geschrieben: hier ist mehr als Jonas, mehr als Salomo,* d.h. die Niniviten haben auf die *Predigt* des Jonas Buße getan, die Königin des Mittags kommt von dem Ende der Erde, um die *Weisheit* Salomons zu hören, ihr aber habt meinen Worten, meiner Rede keinen Glauben geschenkt, und dennoch sind diese Worte der Ausdruck *einer Persönlichkeit, deren geistiger Umfang unendlich ist, während Jonas und Salomo noch beschränkte Persönlichkeiten waren.* Es soll aber dabei bleiben, nur das Zeichen des Jonas soll euch gegeben werden, ein andres Zeichen sollt ihr nicht sehen als diese *meine Person* und ihren, wenn auch unendlichen Ausdruck im Wort."

Nachdem Bauer dergestalt die *Rede Jesu* erklärt, fügt er hinzu:

„Wo bleiben *also* insbesondre die Wunder?"

Und Herr Gruppe? Herr Gruppe sagt:

„Das Sonderbarste ist es dabei, daß B[auer] in seiner barocken *Weise sich selbst als einen Propheten darstellt.* S. 296 lesen wir die emphatische Stelle: *Hebe dich weg von mir, Theologe!*" etc. (S. 20.)

Herrn Gruppes Schamlosigkeit will dem Leser aufbürden, Bauer rede *von sich selbst*, er gebe sich selbst für die *unendliche Persönlichkeit* aus, während Bauer die *Rede Jesu exegesiert*. Sosehr wir auch wünschen, wir können dieses Quiproquo, diese Eulenspiegelei, nicht mit der notorischen Verstandesschwäche und dilettierenden Ignoranz des Herrn Gruppe entschuldigen. Der *Betrug* liegt auf der Hand. Nicht nur, daß Herr Gruppe dem Leser verschweigt, wovon es sich handelt! Wir könnten immer noch glauben, der Dilettant habe zufällig S. 296 in Bauers Schrift aufgeschlagen und in der muntern Flüchtigkeit seiner Buchmacherei keine Zeit gehabt, die vorhergehende und die nachfolgende Entwicklung zu lesen. Aber Herr Gruppe *unterschlägt* den Schluß der „emphatischen Stelle", den über alles Mißverstehen erhabenen Schluß:

„Es soll aber dabei bleiben, *nur* das Zeichen des Jonas soll euch gegeben werden, ein andres Zeichen sollt ihr nicht sehn als *diese meine Person* und ihren, wenn auch unendlichen Ausdruck im Wort. Wo bleiben *also* ‚insbesondre' die Wunder?"

Herr Gruppe sah ein: auch den befangenen Leser, den Leser, der so töricht wäre, Bauer nicht in Bauers Schriften, sondern in den Schriften des Herrn Gruppe zu suchen, auch ihn müßten diese Worte überzeugen, daß Bauer nicht von sich, daß er von dem spreche, *was geschrieben steht*. Abgesehn von allen andern Abgeschmacktheiten, was sollten sonst die Worte: „Wo bleiben also insbesondre die Wunder?"

Wir zweifeln, ob die deutsche Literatur eine ähnliche Schamlosigkeit aufzuweisen hat.

Herr Gruppe sagt in der Vorrede:

„Mir ist während meiner Arbeit immer anschaulicher geworden, daß wir in einer Zeit der Rhetoren und Sophisten leben." (S. IV.)

Soll dies ein *Selbstbekenntnis* sein, so müssen wir ernstlich dagegen protestieren. Herr Gruppe ist weder ein Rhetor noch ein Sophist. Er war bis zur Epoche der Broschüre über Bauer ein *komischer Charakter*, er war ein Schelm im naiven Sinn, er hat seitdem nichts verloren als seine Naivität und ist also jetzt – doch das sage ihm sein Gewissen. Übrigens mag es Bauer als Anerkennung seiner geistigen Überlegenheit betrachten, daß man nur Männer gegen ihn schicken kann, die unter allem Geist und außer jeder Überlegenheit sind, die er also nur treffen könnte, wenn er sich *fallen* ließe.

K. M.

Geschrieben Anfang September 1842.

[Redaktionelle Bemerkung[611]]

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 296 vom 23. Oktober 1842]

Köln, 22. Okt. Infolge des in Nr. 292 der „Rh[einischen] Z[ei]t[un]g" aus der „Mannh[eimer] Abendz[ei]t[un]g" abgedruckten Artikels „aus Pfalz, 12. Okt.", der mit den Worten beginnt:

„Ich war wirklich überrascht, als ich gestern in der Augsburger ‚Allg[emeinen] Z[ei]t[un]g' einen aus Aachener Blättern entlehnten Artikel (über Kommunismus) abgedruckt fand, der wahrhaftig in dem sonst so gut alimentierten Blatte keine Aufnahme verdient",

bringt die „Aachener Z[ei]t[un]g" Nr. 293 eine Erwiderung, deren auszugsweise Mitteilung wir, infolge eines speziellen Wunsches von seiten der Redaktion dieser Zeitung, unsern Lesern durchaus nicht vorenthalten wollen, um so mehr, da sie uns erwünschte Gelegenheit zu einer nachträglichen Berichtigung gibt. Die „Aach. Ztg." traut der „Rheinischen" mit Recht zu,

„daß sie wissen konnte, daß die Augsburger ‚Allg. Ztg.' nur einige Stellen aus ihrem Artikel über die Kommunisten (Nr. 277 der ‚Aach. Ztg.') herausgerissen und ihre Bemerkungen hinzugefügt hatte, welche dem Aufsatze freilich eine andere Gestalt verliehen".

Wie gesagt, die „Rh. Ztg." wußte nicht nur dieses, sondern sie wußte auch, daß die „Aach. Ztg." ganz unschuldig war an jenen von der Augsburger Zeitung Nr. 284 fad und listig zusammengestellten Bruchstücken, mit denen es nur auf die „Rh. Ztg." abgesehen war, und darum zog sie auch bei ihrer Abfertigung der Augsburger Zeitung in Nr. 289 die „Aach. Ztg.", wie es sich gebührte, nicht in den Kreis der Debatte. Wenn nun aber ein Mann in der Pfalz durch die gesperrte Überschrift jenes Augsburger Artikels: „*Wir lesen in Aachener Blättern*" zu einer falschen Annahme verleitet werden

konnte, so liegt darin allerdings ein Fingerzeig, daß die „Aach. Ztg." solchem Mißverständnis der Augsburger „Allg. Ztg." gegenüber schon hätte früher zuvorkommen können. Hatte die „Rh. Ztg." einmal jenen Augsburger Artikel ganz auf sich genommen, so konnte sie den beiläufigen Abdruck jener Notiz in der „Mannh. Abendztg." wohl ohne Wegweiser passieren lassen, da ja ihre Leser schon wußten, wohin das gehöre. Folgende Stellen des heutigen Artikels der „Aach. Ztg." bedürfen keiner weitern Bemerkung:

„Sie weiß, daß wir nicht gegen irgendeine freie Forschung sind, daß wir nicht Bestrebungen von Männern schwächen werden, welche sich das Wohl irgendeiner Klasse von Menschen angelegen sein lassen. Wir sind liberal gegen *alle*, und das ist mehr, als die Masse manches Liberalismus bis jetzt von sich sagen kann. Das aber haben wir gesagt, daß der Kommunismus bei uns keinen Grund und Boden finden kann, daß er dagegen in Frankreich und England eine natürliche Erscheinung ist. Endlich haben wir hinzugefügt, selbst gegen kommunistische Bestrebungen in Deutschland nichts zu haben, uns wohl aber entschieden gegen jede klubistische Verbrüderung der Art erklärt, wie dieselbe in Schlesien aufgetaucht sein soll. Die liberalen Ideen sind noch nicht so festgewurzelt bei uns, haben bei uns noch nicht solche Fortschritte gemacht, daß nicht jedes Streben sorgfältig zu pflegen wäre. In der Regel sehen wir aber bei uns die Blätter einer Farbe viel zu wenig Hand in Hand miteinander gehen, ohne zu bedenken, daß niemals das Vereinzelte allen Raum ausfüllen, daß eine Gesamtwirkung nur erfolgen kann, wenn das eine sich abwechselnd zum Träger und Verbreiter der Ideen des andern macht."

Die Red. der „Rh. Z."

[Die „liberale Opposition" in Hannover[62]]

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 312 vom 8. November 1842, Beiblatt]

*) Da der Ausdruck „*liberale* Opposition" in der Überschrift nicht von dem Verfasser des quästionierten Artikels, sondern von der Redaktion herrührt, so findet diese sich veranlaßt, einiges zur Erläuterung dieser Benennung beizubringen.

Man führt zwei Gründe gegen den fraglichen Ausdruck an. Was die *Form* betreffe, sei die Opposition nicht liberal, *weil* sie konservativ sei, weil sie die Fortdauer eines bestehenden Rechtszustandes bezwecke, eine Dialektik, nach welcher die Julirevolution eine konservative, *also* illiberale Revolution war, denn sie bezweckte zunächst die Konservation der Charte[63]. Nichtsdestoweniger hat sich der Liberalismus die Julirevolution vindiziert. Der Liberalismus ist allerdings konservativ, er konserviert die Freiheit und den Angriffen roher, materieller Gewalt gegenüber selbst die verkümmerten Status-quo-Gestalten der Freiheit. Es kommt hinzu, daß, wenn solche Abstraktion konsequent sein will, ihr eigener Standpunkt die Opposition eines Rechtszustandes, der vom Jahr 1833 datiert, progressiv und liberal finden muß gegen eine Reaktion, welche das Jahr 33 gewaltsam in das Jahr 19 zurückdrängt.

Was den *Inhalt* betreffe, wird ferner angeführt, sei der Inhalt der Opposition, das Staatsgrundgesetz von 1833, kein Inhalt der Freiheit. Zugegeben! Sowenig das Staatsgrundgesetz von 1833 eine Gestalt der Freiheit ist, wenn es an der Idee der Freiheit, sosehr ist es eine Gestalt der Freiheit, wenn es an der Existenz des Staatsgrundgesetzes von 1819 gemessen wird. Überhaupt handelte es sich zunächst nicht um den *bestimmten* Inhalt dieses Gesetzes: es handelte sich darum, für *gesetzlichen* Inhalt gegen *ungesetzliche* Usurpation zu opponieren.

Die Redaktion war um so mehr befugt, die hannoversche Opposition liberal zu nennen, als beinahe alle deutschen Kammern ihr als liberaler Opposition, als einer Opposition der gesetzlichen Freiheit akklamierten. Ob ihr nun vor dem Richterstuhl der *Kritik* dies Prädikat gebühre, ob sie über die bloße Meinung und Prätension des Liberalismus zu *wirklichem* Liberalismus fortgegangen sei, das eben zu untersuchen, war die Aufgabe des quästionierten Artikels.

Wir bemerken beiläufig, daß nach unserer Ansicht der wahre Liberalismus in Hannover künftig weder das Staatsgrundgesetz von 1833 zu verfechten noch zu dem Gesetz von 1819 zurückzukehren, sondern eine völlig neue, einem tieferen, durchgebildeteren und *freieren* Volksbewußtsein entsprechende Staatsform zu erstreben hat.

Die Red. der „Rh. Ztg.“

[Zum Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik[64]]

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 319 vom 15. November 1842]

*) Vorstehende Kritik des Ehescheidungsgesetzentwurfes ist vom Standpunkte der *rheinischen* Jurisprudenz aus entworfen, wie die früher mitgeteilte Kritik (siehe das Beiblatt zu Nr. 310 der „Rhein. Ztg.") sich auf den Standpunkt der altpreußischen Jurisprudenz und ihre Praxis gestellt hatte. Es bleibt eine dritte Kritik, die Kritik des vorzugsweise allgemeinen, des *rechtsphilosophischen* Standpunktes, vorbehalten. Es wird nicht mehr genügen, die einzelnen Scheidungsgründe pro und contra zu prüfen. Es wird nötig sein, den Begriff der Ehe und die Konsequenzen dieses Begriffes zu entwickeln. Beide Aufsätze, die wir bisher mitgeteilt, verwerfen gleichmäßig die Einmischung der Religion in das Recht, ohne jedoch zu entwickeln, inwiefern das Wesen der Ehe an und für sich selbst religiös sei oder nicht, ohne also entwickeln zu können, wie der konsequente Gesetzgeber, der sich nach dem Wesen der Dinge richtet und es keineswegs bei der bloßen Abstraktion von einer Bestimmung dieses Wesens genügen lassen kann, notwendig verfahren muß. Wenn der Gesetzgeber nicht die menschliche Sittlichkeit, sondern die geistliche Heiligkeit als das Wesen der Ehe betrachtet, also an die Stelle der Selbstbestimmung die Bestimmung von oben, an die Stelle der innern natürlichen Weihe eine übernatürliche Sanktion, an die Stelle einer loyalen Unterwerfung in die Natur des Verhältnisses vielmehr einen passiven Gehorsam gegen Gebote setzt, die über der Natur dieses Verhältnisses stehen, kann man diesen religiösen Gesetzgeber nun tadeln, wenn er auch der Kirche, welche dazu berufen ist, die Forderungen und Ansprüche der Religion zu realisieren, die Ehe unterwirft und die weltliche Ehe unter die Oberaufsicht der geistlichen Behörde stellt? Ist das nicht einfache und notwendige Konsequenz? Man täuscht sich, wenn man den religiösen Gesetzgeber dadurch zu widerlegen glaubt,

daß man dieser oder jener seiner Bestimmungen ihren Widerspruch mit dem weltlichen Wesen der Ehe nachweist. Der religiöse Gesetzgeber polemisiert nicht gegen die Auflösung der weltlichen Ehe, er polemisiert vielmehr gegen das weltliche Wesen der Ehe und sucht sie von dieser Weltlichkeit teils zu reinigen, teils, wo dieses unmöglich ist, dieser Weltlichkeit als einer bloß geduldeten Seite, jeden Augenblick ihre Schranken zu Gemüte zu führen und den sündigen Trotz ihrer Konsequenzen zu brechen. Ganz unzureichend ist aber der Standpunkt der *rheinischen* Jurisprudenz, der auf scharfsinnige Weise in der oben mitgeteilten Kritik durchgeführt ist. Es ist unzureichend, die Ehe in zwei Wesen zu verteilen, in ein geistliches und in ein weltliches Wesen, so daß das eine nur der Kirche und dem Gewissen der einzelnen Individuen, das andere dem Staat und dem Rechtsbewußtsein der Staatsbürger anzuweisen sei. Man hebt dadurch nicht den Widerspruch auf, daß man ihn zu zwei verschiedenen Sphären verteilt, man schafft vielmehr einen Widerspruch und eine ungelöste Kollision zwischen diesen Lebenssphären selbst, und kann man den Gesetzgeber zum Dualismus, kann man ihn zu einer doppelten Weltanschauung verpflichten? Muß nicht der gewissenhafte Gesetzgeber, der auf religiösem Standpunkt steht, in der wirklichen Welt und in weltlichen Formen zur einzigen Macht erheben, was er in der geistlichen Welt und in religiösen Formen als die Wahrheit selbst weiß, als die einzige Macht anbetet? Erscheint an diesem Punkte der Grundmangel der rheinischen Jurisprudenz, ihre zwiespältige Weltanschauung, welche durch eine Trennung des Gewissens und des Rechtsbewußtseins auf oberflächliche Art die schwierigsten Kollisionen nicht löst, sondern entzweihaut, welche die Welt des Rechts von der Welt des Geistes, daher das Recht vom Geist, daher die Jurisprudenz von der Philosophie scheidet, so hat sich in der Opposition gegen das vorliegende Gesetz noch mehr die gänzliche Haltungslosigkeit der altpreußischen Jurisprudenz auf die unzweideutigste Weise manifestiert. Wenn es wahr ist, daß keine Gesetzgebung die Sittlichkeit verordnen, so ist es noch wahrer, daß keine Gesetzgebung sie als zu Recht gültig anerkennen kann. Das preußische Landrecht[65] basiert auf einer Verstandesabstraktion, die, in sich selbst inhaltslos, den natürlichen, rechtlichen, sittlichen Inhalt als äußerliche, in sich selbst gesetzlose Materie aufnahm und nun diese geist- und gesetzlose Materie nach einem äußern Zweck zu modeln, einzurichten und anzuordnen versuchte. Es behandelt die gegenständliche Welt nicht nach deren eingebornen Gesetzen, sondern nach willkürlichen, subjektiven Einfällen und nach einer außer der Sache selbst stehenden Absicht. Die altpreußischen Juristen haben nur wenig Einsicht in diese Natur des Landrechtes gezeigt. Sie haben

nicht sein Wesen, sondern einzelne Äußerlichkeiten seiner Existenz kritisiert. Sie haben daher auch nicht die Art und Weise des neuen Ehescheidungsgesetzentwurfes, sondern seine reformatorische Tendenz angefeindet. Sie haben in schlechten Sitten einen Beleg für schlechte Gesetze finden zu dürfen vermeint. Wir verlangen von der Kritik vor allem, daß sie sich kritisch zu sich selbst verhalte und die Schwierigkeit ihres Gegenstandes nicht übersehe.

Die Red. der „Rhein. Ztg.“

[Kabinettsordre in bezug auf die Tagespresse]

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 320 vom 16. November 1842]

Köln, 15. Nov. Die „Kölnische Zeitung" von heute bringt folgende königliche Kabinettsordre, die im Laufe des vorigen Monats sämtlichen Oberpräsidien zugegangen ist:

„Ich habe schon öfter auf die Notwendigkeit hingewiesen, der Tendenz des schlechten Teils der Tagespresse: die öffentliche Meinung über allgemeine Angelegenheiten durch Verbreitung von Unwahrheiten oder entstellten Tatsachen irrezuleiten, dadurch zu begegnen, daß jeder solchen falschen Mitteilung augenblicklich die Wahrheit durch Berichtigung der Tatsachen in denselben Blättern gegenübergestellt werde, welche sich der Verfälschung schuldig gemacht haben. – Es genügt nicht, die Gegenwirkung gegen schlechte, für den öffentlichen Geist verderbliche Bestrebungen eines Tagesblattes den andern, von einem bessern Geist geleiteten Blättern zu überlassen und nur von ihnen zu erwarten. Ebenda, wo das Gift der Verführung eingeschenkt worden ist, muß es auch unschädlich gemacht werden; das ist nicht nur Pflicht der Obrigkeit gegen den Leserkreis, dem das Gift geboten worden, sondern es ist zugleich unter allen Mitteln das wirksamste, die Tendenzen der Täuschung und Lüge, wie sie sich zeigen, zu vernichten, indem man die Redaktionen zwingt, das Urteil über sich selbst zu veröffentlichen. Ich habe es darum mißfällig wahrgenommen, daß dies ebenso rechtmäßige als notwendige Mittel, Ausartungen der Presse zu zügeln, bisher wenig oder gar nicht angewendet worden ist. Sofern die bisherigen Gesetze die Verpflichtung der inländischen Zeitungen zur unweigerlichen Aufnahme aller, unter amtlicher Autorität ihnen zugesandten tatsächlichen Berichtigungen, und zwar ohne alle Anmerkungen und einleitende Betrachtungen, nicht genügend festgestellt haben sollten, erwarte Ich von dem Staatsministerio vordersamst die Vorschläge zu der nötigen Ergänzung derselben. Wenn sie aber für den Zweck schon jetzt ausreichen, so will Ich, daß dieselben auch zum Schutz des Rechtes und der Wahrheit von Meinen Behörden kräftig gehandhabt werden, und empfehle dies, nebst den Ministerien selbst, insbesondere der unmittelbaren Sorgfalt der Oberpräsidenten, denen das Staatsministerium die Weisungen deshalb zu erteilen hat.

Je ernster es Mir am Herzen liegt, daß der edlen, loyalen, mit Würde freimütigen Gesinnung, wo sie sich kundgeben mag, die Freiheit des Wortes nicht verkümmert, der Wahrheit das Feld der öffentlichen Besprechungen so wenig als möglich beschränkt werde, desto unnachsichtiger muß der Geist, welcher Waffen der Lüge und Verführung gebraucht, darnieder gehalten werden, auf daß die Freiheit des Wortes unter dem Mißbrauch desselben nicht um ihre Früchte und ihren Segen betrogen werden könne.

Sanssouci, 14. Oktober 1842.

(gez.) *Friedrich Wilhelm.*"

Wir beeilen uns um so mehr, unsern Lesern die vorstehende königliche Kabinettsordre mitzuteilen, als wir in ihr *eine Garantie* der preußischen Presse erblicken. Jedes loyale Blatt wird es nur als eine bedeutende Unterstützung von seiten der Regierung betrachten, wenn *Unwahrheiten* oder *entstellte Tatsachen*, deren Mitteilung bei der größten Umsicht der Redaktion nicht immer zu vermeiden sind, aus authentischer Quelle berichtigt werden. Die Regierung garantiert der Tagespresse durch diese *amtlichen Erläuterungen* nicht nur eine gewisse *historische Korrektheit* des faktischen Gehalts, sondern erkennt auch, was noch wichtiger ist, die große Bedeutsamkeit der Presse durch eine positive Teilnahme an, welche die negative Teilnahme durch *Verbot, Unterdrückung* und *Zensur* in immer engere Schranken zurückweisen wird. Zugleich geht die königliche Kabinettsordre von der Voraussetzung einer gewissen *Unabhängigkeit* der Tagespresse aus, da ohne eine solche, wenn nicht Tendenzen der Täuschung, Lüge und verderbliche Bestrebungen, so noch weniger edle, loyale, mit Würde freimütige Gesinnung irgendwie in den Zeitungen auftauchen und sich etablieren könnten. Diese königliche Voraussetzung einer gewissen Unabhängigkeit der Tagespresse ist als die *vorzüglichste Garantie dieser Unabhängigkeit* und als eine *unzweideutige Äußerung des königlichen Willens* von den preußischen Zeitungen zu begrüßen.

[An den Oberpräsidenten der Rheinprovinz von Schaper[66]]

Hochzuverehrender Herr Oberpräsident!

Hochwohlgeborener Herr!

Ew. Hochwohlgeboren haben mir durch den Regierungspräsidenten Herrn v. Gerlach zu Köln am 12ten dieses Monats ein Reskript des Zensurministeriums und außerdem zwei Verfügungen vorlegen und mich darüber zu Protokoll vernehmen lassen. In Betracht der Wichtigkeit der mir abverlangten Erklärungen zog ich es vor, statt im Protokoll mich bestimmt zu äußern, mich heute schriftlich an Ew. Hochwohlgeboren zu wenden.

1. Was das Reskript des Zensurministeriums und insbesondre die Aufforderung betrifft, die „Rh[einische] Z[eitung]" solle ihre Tendenz ändern und eine der Regierung gefällige annehmen, so vermag ich diese Forderung nur in bezug auf die *Form* zu deuten, deren Moderierung, soweit es der Inhalt erlaubt, nachgegeben werden kann. Die Tendenz einer Zeitung, welche wie die „Rheinische" nicht bloß ein gesinnungsloses Amalgam von trocknen Referaten und niedrigen Lobhudeleien ist, sondern mit einer eines edlen Zwecks bewußten[1] Kritik die staatlichen Verhältnisse und Einrichtungen des Vaterlandes beleuchtet, scheint uns nach den in der jüngst erlassenen Zensurinstruktion[67] und auch anderwärts oft geäußerten Ansichten Sr. Majestät nur eine der Regierung genehme Tendenz sein zu können. Dem verantwortlichen Redakteur ist auch bis jetzt niemals eine Mißbilligung dieser Tendenz zu erkennen gegeben worden. Da die „Rh. Z." überdem der strengsten Zensur unterworfen ist, wie ließe sich ihre Unterdrückung als *erste Warnung* rechtfertigen?

Die „Rh. Z." wird, dies kann ich Ew. Hochwohlgeboren versichern, auch fernerhin, soviel an ihr liegt, den Weg des Fortschritts, auf welchem Preußen dem übrigen Deutschland vorangeht, bahnen helfen. Ebendeshalb

[1] Nach „bewußten" gestrichen: (wenn auch scharfen)

aber muß ich den mir im Reskript gemachten Vorwurf zurückweisen, als suchte die „Rh. Zeit." französische Sympathien und Ideen im Rheinlande zu verbreiten. Die „Rh. Z." hat es sich vielmehr[1] als Hauptaufgabe gestellt, die Blicke, welche noch bei so vielen auf Frankreich hafteten, auf Deutschland zu richten und statt eines französischen einen deutschen Liberalismus hervorzurufen, der der Regierung Friedrich Wilhelm des Vierten gewiß nicht ungenehm sein kann. Die „Rh. Z." hat hiebei stets auf Preußen, von dessen Entwicklung die des übrigen Deutschlands abhängt, hingewiesen. Den Beweis dieser Tendenz liefern die polemisch gegen die antipreußischen[2] Bestrebungen der Augsburger Zeitung gerichteten Artikel über die „Preußische Hegemonie".[68] Den Beweis liefern alle Aufsätze über den preußischen Zollverein gegen die Artikel des Hamburger „Correspondenten" und andrer Zeitungen, worin die „Rh. Z." den Beitritt von Hannover, Mecklenburg und der Hansastädte mit der größten Ausführlichkeit als das einzig Ersprießliche dargestellt hat. Den Beweis liefert vor allem das stete Hinweisen auf norddeutsche Wissenschaft im Gegensatz zu der Oberflächlichkeit nicht nur der französischen, sondern auch der süddeutschen Theorien. Die „Rh. Zeitung" war das erste rheinische und überhaupt süddeutsche Blatt, welches den norddeutschen Geist[3] in die Rheinprovinz und Süddeutschland einführte, und wodurch könnte man die getrennten Stämme unzertrennlicher binden, als durch geistige Einheit, welche die Seele und die einzige Garantie der politischen Einheit gegen alle äußeren Stürme ist!

Was die angeblich *irreligiöse* Tendenz der „Rh. Z." betrifft, so kann es den höchsten Behörden nicht unbekannt sein, daß ganz Deutschland und vorzugsweise Preußen über den Gehalt eines bestimmten positiven Glaubens – und nur von diesem, nicht von der Religion, die wir nie angetastet haben und nie antasten werden, handelt es sich – in zwei Heerlager geteilt ist, die beide in Wissenschaft und Staat hochgestellte Männer unter ihre Verfechter zählen. Soll eine Zeitung in einem unentschiednen Zeitkampf keine oder nur eine ihr auf amtlichem Wege vorgeschriebne Partei ergreifen?[4] Zudem haben wir nie das Zeitungsterrain überschritten, sondern

[1] Nach „vielmehr" gestrichen: nicht wenig dazu beigetragen – [2] nach „antipreußischen" gestrichen: Tendenzen – [3] nach „den norddeutschen Geist" mit Bleistift gestrichen: den protestantischen Geist – [4] mit Bleistift gestrichen: Wenn es Luthern nicht verdacht wird, trotz Kaiser und Reich die damalige alleinige Daseinsweise des Christentums, die katholische Kirche, in einer sogar zügellosen und alles Maß überschreitenden Form angegriffen zu haben, soll es in einem protestantischen Staat verboten werden, eine dem jetzigen Dogma entgegenstehende Ansicht nicht durch einzelne frivole Ausfälle, sondern durch konsequente Ausführungen einer ernsten und vorzugsweise deutschen Wissenschaft zu vertreten?

Dogmen wie kirchliche Doktrinen und Zustände überhaupt nur insofern berührt, als[1] andere Zeitungen die Religion zum Staatsrecht machen und aus ihrer eignen Sphäre in die Sphäre der Politik versetzen wollten. Es wird uns sogar ein leichtes sein, jeden unserer Aussprüche durch ähnliche und stärkere Aussprüche eines preußischen Königs, Friedrichs des Großen, zu decken, und wir halten diese Autorität für eine Autorität, auf die sich preußische Publizisten wohl berufen dürfen.

Die „Rheinische Zeitung" darf also glauben, den in der Zensurinstruktion niedergelegten Wunsch Sr. Majestät nach einer unabhängigen, freisinnigen Presse vorzugsweise realisiert und hierdurch nicht wenig zu den Segenssprüchen beigetragen zu haben, mit welchen gegenwärtig ganz Deutschland Sr. Majestät unsern König auf seiner emporstrebenden Laufbahn begleitet.

Die „Rh. Z.", Ew. Hochwohlgeboren, ist nicht auf Buchhändlerspekulation, nicht in Aussicht irgendeines Gewinnes gegründet. Eine große Anzahl der angesehensten Männer Kölns und der Rheinprovinz haben in gerechtem Unwillen über den jammervollen Zustand der deutschen Presse den Willen Sr. Majestät des Königs nicht besser ehren zu können geglaubt, als indem sie in der „Rh. Z." ein Nationaldenkmal gründeten, ein Blatt, welches charaktervoll und furchtlos die Sprache freier Männer führe und, allerdings eine seltne Erscheinung, den König die wahre Stimme des Volkes vernehmen lasse. Die beispiellos schnelle Verbreitung dieses Blattes beweist, wie sehr es die Volkswünsche verstanden hat. Zu diesem Zweck haben jene Männer ihre Kapitalien hergegeben, zu diesem Zweck kein Opfer gescheut, und nun mögen Ew. Hochwohlgeboren selbst entscheiden, ob ich als das Organ dieser Männer erklären kann und darf: Die „Rheinische Zeitung" werde ihre Tendenz ändern, ob ihre Unterdrückung an einer einzelnen Privatperson und nicht vielmehr an der Rheinprovinz und dem deutschen Geist überhaupt Gewalt üben werde?

Um übrigens der Regierung zu beweisen, wie sehr ich ihre Wünsche, soweit sie mit dem Beruf eines unabhängigen Blattes vereinbar sind, zu erfüllen bereit bin, will ich, wie es schon seit einiger Zeit geschehn ist, möglichst von allen kirchlichen und religiösen Gegenständen abstrahieren, wo nicht andere Zeitungen und die politischen Verhältnisse selbst eine Bezugnahme auf dieselben notwendig machen.[2]

---

[1] Nach „als" gestrichen: man sie zu politischen Lehren, Axiomen und Vorschriften verwendete – [2] dieser Absatz wurde von Marx mit dem Verweis** nachträglich eingefügt; er befindet sich am Schluß der Handschrift

2. Was nun zweitens die Forderung Ew. Hochwohlgeboren betrifft, den Dr. Rutenberg sofort zu entlassen, so habe ich schon am 14. Febr. dem Regierungspräsidenten v. Gerlach erklärt, daß derselbe keineswegs Redakteur der „Rheinischen Zeitung" sei, sondern nur als Übersetzer bei derselben fungiere. Auf die mir durch den Präsidenten Herrn v. Gerlach mitgeteilte Drohung, im Falle der nicht alsbaldigen Entlassung Rutenbergs die Zeitung sofort zu unterdrücken, habe ich, der Gewalt nachgebend, ihn einstweilen von jeder Teilnahme an der Zeitung entfernt. Da mir aber keine gesetzliche Bestimmung bekannt ist, wonach dieser Punkt des Reskripts sich rechtfertigen ließe, so ersuche ich Ew. Hochwohlgeboren um Namhaftmachung einer solchen Bestimmung, eventualiter um schleunige Entscheidung, ob es bei dem gefaßten Beschluß verbleiben solle oder nicht, damit ich auf instanzmäßigem Wege mein gesetzliches Recht in Anspruch nehmen kann.

3. Was den dritten Punkt, die Präsentation eines Redakteurs betrifft, so sind nach dem Zensurgesetz vom 18. Okt. 1819, § [IX], nur die obersten Zensurbehörden berechtigt, die Präsentation eines Redakteurs zu verlangen. Eine Bestimmung, die diese Berechtigung auf die Oberpräsidenten übertrüge, ist mir nicht bekannt. Ich bitte daher um Bezeichnung derselben, eventualiter um eine dies verordnende Verfügung des Zensurministeriums. Sehr gern, aber nur in diesem Falle, werde ich einen Redakteur zur Genehmigung präsentieren.

Geschrieben am 17. November 1842.
Nach der Handschrift.

[Über Schutzzölle[69]]

[„Rheinische Zeitung" Nr. 326
vom 22. November 1842, Beiblatt]

*) Wir können die historische Argumentation des Herrn Verfassers anerkennen, wir können weiter zugeben, was die Tatsachen reden, daß England seit 4 bis 500 Jahren vorzugsweise viel zum Schutz der Industrie und des Gewerbes getan, ohne dem System der *Schutzzölle* beistimmen zu müssen. Das Beispiel Englands widerlegt sich selbst, indem gerade in England die verderblichen Konsequenzen eines Systems hervortreten, welches nicht mehr das System unserer Zeit ist, sosehr es den mittelaltrigen Zuständen, die auf die Trennung und nicht auf die Einheit basierten, die jeder *besondern* Sphäre einen *besondern* Schutz verleihen mußten, weil der allgemeine Schutz, ein vernünftiger Staat und ein vernünftiges System der einzelnen Staaten fehlte, entsprechen mochte. Handel und Gewerbe sollen *beschützt* werden, aber eben das ist der streitige Punkt, ob *Schutzzölle Handel* und *Gewerbe* wahrhaft beschützen? Wir betrachten vielmehr ein solches System als *Organisation des Kriegszustandes* im Frieden, eines Kriegszustandes, der, zunächst gegen fremde Länder gerichtet, in seiner Ausführung sich notwendig gegen das eigene Land kehrt. Allerdings ist aber ein *einzelnes* Land, sosehr es das Prinzip der Handelsfreiheit anerkennen mag, durch den Weltzustand überhaupt bedingt, und kann daher diese Frage nur von einem Völkerkongreß, aber nicht von einem einzelnen Kabinett entschieden werden.

Die Red. der „Rh. Z."

Die polemische Taktik der Augsburger Zeitung

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 334 vom 30. November 1842]

„Es ist nur ein Gelüst des Bluts,
eine Nachgiebigkeit des Willens!"[70]

* *Köln*, 29. Nov.

Die Augsburger „Allgemeine Zeitung" beobachtet bei ihrer gelegentlichen Polemik gegen die „Rheinische Zeitung" eine ebenso eigentümliche als lobenswerte Taktik, welche, mit Konsequenz durchgeführt, ihren Eindruck auf den oberflächlichen Teil des Publikums nicht verfehlen kann. Bei jeder Zurechtweisung, die ihren Attacken auf Prinzip und Tendenz der „Rhein. Ztg." galt, bei jeder wesentlichen Streitfrage, bei jedem prinzipiellen Angriff von seiten der „Rheinischen Zeitung" hüllte sie sich in die vieldeutige Toga des Schweigens, indem es immer unentschieden bleibt, ob dies Schweigen dem Bewußtsein der Schwäche, die nicht antworten *kann*, oder dem Bewußtsein der Überkraft, die nicht antworten *will*, sein unscheinbares Dasein verdankt. Wir hätten in dieser Beziehung der Augsburgerin keine besondern Vorwürfe zu machen, denn sie behandelt uns, wie sie *Deutschland* behandelt, dem sie ihre Teilnahme durch ein tiefsinniges Schweigen, das nur selten von Reisenotizen, Gesundheitsbulletins und paraphrasierten Hochzeitsgedichten unterbrochen wird, am gedeihlichsten dartun zu können glaubt, und die Augsburgerin mag recht haben, wenn sie ihr Schweigen als einen Beitrag zur öffentlichen Wohlfahrt betrachtet.

Allein die Augsburgerin handhabt neben der Taktik des Schweigens noch eine andere Manier der Polemik, die in ihrer breiten, selbstgefälligen und hochbeteuernden Redseligkeit gleichsam die aktive Ergänzung zu jener passiven und melancholischen Stille bietet. Die Augsburgerin schweigt, wo es den Prinzipienkampf, den Kampf um das Wesen gilt; aber sie lauscht im Versteck, sie beobachtet von weitem, sie erlauert den Augenblick, wo

ihre Gegnerin die Toilette vernachlässigt, einen faux pas beim Tanze verbricht, ihr Schnupftuch fallen läßt, und – „sie spreizt sich tugendlich und dreht sich weg“ [71], sie schmettert den langverhaltenen, wohlmeinenden Ärger mit imperturbablem Aplomb, mit dem ganzen Zorn der Toilettenprüderie in die Luft und ruft Deutschland zu: „Da seht ihr's, das ist der Charakter, das die Gesinnung, das die Konsequenz der ‚Rheinischen Zeitung'!“ „Dort ist Hölle, dort ist Nacht, dort ist der Schwefelpfuhl, Brennen, Sieden, Pestgeruch, Verwesung, – pfui, pfui, pfui! – Pah! Pah! – Gib etwas Bisam, guter Apotheker!“ [71]

Bei Gelegenheit solcher Basen-Impromptus weiß die Augsburgerin nicht nur ihre verschollene Tugend, ihre Ehrbarkeit und gesetztes Alter dem vergeßlichen Publikum in das treulose Gedächtnis zu rufen, nicht nur mit abgelebten und verwelkten Erinnerungen die eingefallenen Schläfen zu schmücken, sondern außer diesen kleinen und harmlosen Erfolgen der Koketterie noch andere praktische Erfolge zu erschleichen. Sie steht, quasi re bene gesta[1], der „Rheinischen Zeitung“ gegenüber, polternd, verweisend, provozierend, eine rüstige Kämpferin, und die Welt vergißt über der petulanten Provokation das altersschwache Schweigen und die eben erst erfolgte Retraite. Zudem entsteht der geflissentlich gehegte Schein, als drehe sich der Kampf der Augsburger „A. Z.“ und der „Rheinischen Ztg.“ um dergleichen Erbärmlichkeiten, skandalöse Histörchen und Toilettensünden. Das Heer der Geist- und Gesinnungslosen, das den wesentlichen Kampf, indem wir sprechen und die Augsburgerin schweigt, nicht versteht, dagegen in den mäkelnden Häkeleien und kritischen Kleinigkeiten der Augsburger „A. Z.“ seine eigene schöne Seele wiederfindet, klatscht dann Beifall und huldigt der ehrbarlichen Frau, die in ebenso gewiegter als gemessener Weise ihre ungestüme Gegnerin züchtigt, mehr um zu erziehen, als um zu verletzen. In Nr. 329 der Augsburger „A. Z.“ findet sich wieder eine Probe dieser altklugen, widerlichen und kleinstädtischen Polemik.

Ein Korrespondent vom Main berichtet, die „Allg. Augsb. Ztg.“ habe Julius Mosens politischen Roman „Der Congreß von Verona“ gelobt, weil er im Verlage von Cotta erschienen sei. Wir gestehen, daß wir auf den literarisch-kritischen Teil der Augsburger „A. Z.“ seiner Nichtigkeit wegen nur gelegentlich einen Blick werfen, auch ihre Kritik über Mosen nicht kennen, hierin dem Gewissen des Korrespondenten uns à discretion anvertrauten. Den Tatbestand als richtig vorausgesetzt, fehlte es der Korrespondenz nicht

[1] als wäre alles wohl getan

an innerer Wahrscheinlichkeit, da nach neuern mit Schikanen, aber nicht mit Gründen widerlegten Aufklärungen die Unabhängigkeit des kritischen Gewissens der „Allg. A. Z." von dem Druckorte zu Stuttgart wenigstens bezweifelt werden darf. Bleibt also übrig, daß wir den Druckort des politischen Romans nicht kannten, und enfin, es ist keine politische Todsünde, den Druckort eines Romans nicht zu kennen.

Später auf die irrtümliche Angabe des Druckorts aufmerksam gemacht, erklärte die Redaktion in einer Note:

„Wir erfahren soeben, daß der „Congreß von Verona" von dem Dichter Julius Mosen keineswegs bei Cotta erschien und bitten daher unsere Leser, die in Nr.317 d.J. befindliche Korrespondenz vom Main hiernach berichtigend zu beurteilen."

Da der Hauptvorwurf des Mainer Korrespondenten wider die Augsburger „Allgemeine Zeitung" einzig auf der Prämisse beruhte, der „Congreß von Verona" sei bei Cotta erschienen, da wir erklärten, er sei nicht bei Cotta erschienen, da jedes Räsonnement durch Aufhebung seiner Prämisse von selbst fällt, so dürften wir allerdings an die Urteilskraft der Leser die überschwengliche Anforderung stellen, nach dieser Erklärung jene Korrespondenz zu berichtigen, und wir konnten glauben, unser Unrecht gegen die Augsburger „A. Z." gesühnt zu haben. Aber die Augsburger Logik! Die Augsburger Logik interpretiert unsere Berichtigung folgendermaßen:

„Wäre Mosens ‚Congreß von Verona' bei Cotta erschienen, so wäre er von allen Freunden des Rechts und der Freiheit als ein schlechter Krebs und Ladenhüter zu betrachten; da wir aber nachträglich erfahren, daß er in Berlin herausgekommen, so bitten wir unsere verehrten Leser, ihn nach des Dichters eigenen Worten als einen der Geister der ewigen Jugend zu begrüßen, die auf strahlensprühender Bahn einherschreiten und dem alten Gelichter eisern aufs Genick treten."

„Der Bursch führt seinen Bogen wie eine Vogelscheuche: Spannt mir eine volle Tuchmacherelle[1]! – Ins Schwarze, ins Schwarze! – Hui!" [71]

„Das ist", ruft die Augsburgerin triumphierend, „das ist, was die ‚Rheinische Zeitung' ihre Gesinnung, ihre Konsequenz nennt!"

Hat die „Rheinische Zeitung" jemals die Konsequenzen der Augsburger Logik für ihre Konsequenz oder gar die Gesinnung, auf welcher diese Logik basiert, für *ihre* Gesinnung erklärt? Die Augsburgerin hätte nur schließen dürfen: „Das ist die Art und Weise, wie man zu Augsburg Konsequenz und Gesinnung mißversteht!" Oder glaubt die Augsburger „A[llgemeine] Zeitung" im Ernst, wir hätten in Mosens Trinkspruch einen

[1] In der Zeitung: Tuchmacherrolle

berichtigenden Kommentar zur Beurteilung des „Congresses von Verona" liefern wollen? Wir haben das Schillerfest weitläufiger im Feuilleton besprochen, wir haben auf Schiller „als den Propheten der neuen Bewegung der Geister" (Nr. 326, Korrespondenz aus Leipzig) und auf die daraus sich ergebende Bedeutung des Schillerfestes hingewiesen, und warum sollten wir Mosens Trinkspruch, der diese Bedeutung hervorhob, zurückweisen?[72] Etwa, weil er einen Ausfall auf die Augsburger „Allgemeine Ztg." enthält, den sie schon wegen ihrer Beurteilung Herweghs verdient hat? Das alles hatte aber doch nichts mit der Mainer Korrespondenz zu tun, wir hätten denn, was die *Augsburgerin uns unterschiebt*, schreiben müssen: „Der Leser beurteile die Korrespondenz vom Main in Nr. 317 nach Mosens Gedicht in Nr. 320." Diesen Unsinn bringt die Augsburger Logik exprès zustande, um ihn nachher uns an den Kopf werfen zu können. Das Urteil der „Rheinischen Zeitung" im Feuilleton zu Nr. 317 über Mosens „Bernhard von Weimar" beweist, was keines Beweises bedarf, daß sie bei Mosen von ihrer gewohnten sachlichen Kritik sich um kein Haar entfernt hat.

Wir geben übrigens der Augsburgerin zu, daß selbst die „Rheinische Zeitung" kaum die literarischen Kondottieris von sich abzuwenden vermag; dies zudringliche und widerwärtige Geschmeiß, das in jener Zeitungsära, deren Inkorporation die Augsburger „A. Z." ist, – allerorten in Deutschland – emporwucherte.

Schließlich erinnert uns die „Augsburger Zeitung" an das Wurfgeschütz, das

„mit großen Worten und Phrasen um sich wirft, welche die Wirklichkeit unberührt lassen".

Die Augsburger „A. Z." berührt allerdings alle mögliche Wirklichkeit, mexikanische Wirklichkeit, brasilianische Wirklichkeit, aber keine deutsche, aber nicht einmal bayrische Wirklichkeit, und wenn sie dergleichen einmal berührt, so gilt ihr unfehlbar der Schein für Wirklichkeit und die Wirklichkeit für Schein. Handelte es sich um die geistige und wahre Wirklichkeit, die „Rheinische Zeitung" könnte der Augsburgerin mit Lear zurufen: „Tu dein Ärgstes, blinder Amor. Sieh nur die Schriftzüge!", und die Augsburgerin würde mit Gloster antworten: „Wär'n alle Lettern Sonnen, ich säh' keine."[71]

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 3 vom 3. Januar 1843]

*Die *Augsburgerin* ist in jenes Stadium getreten, wo das schöne Geschlecht die *Jugend* selbst nicht mehr zu *heucheln* wagt und nun den

Schwestern nichts Erschrecklicheres vorzuwerfen weiß als eben die Jugend. In Nr. 360 hat indessen der Altersthermometer die ehrwürdige Sibylle wunderlich irregeführt. Sie spricht von der *Kühlung* des „jungen Mütchens" der „Rheinischen Zeitung" bei Gelegenheit eines Korrespondenten, der zufälligerweise ein *Sechziger* ist und ein Testimonium seiner Jugend schwerlich in den Spalten der Augsburger „Allg. Zeitung" zu finden gedachte. Aber so geht's! Bald ist die Freiheit zu alt, bald ist sie zu jung, niemals ist sie an der Tagesordnung, wenigstens nicht an der Tagesordnung der Augsburger „Allg. Ztg.", von der das Gerücht immer entschiedner behauptet, daß sie zu *Augsburg* erscheint.

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 12 vom 12. Januar 1843]

Wollte die Redaktion der „Rhein. Ztg." nun ein Nachwort in der Weise der „Allg. A. Ztg." vorstehender Korrespondenz hinzufügen, so könnten wir ihr selbst, die so gütig war, in der „Rheinischen Zeitung" den Fähndrich „*Pistol*" wiederzufinden, nur die Wahl lassen zwischen dem „*Dorchen Lakenreißer*" und der „*Witwe Hurtig*". Ihr *männliches* Glaubensbekenntnis aber würden wir bei dem Freund jener Damen, bei *Falstaff*, suchen: „Ehre beseelt mich vorzudringen. Wenn aber Ehre mich beim Vordringen entseelt? Wie dann? Kann Ehre ein Bein ansetzen? Nein! Oder einen Arm? Nein. Oder den Schmerz einer Wunde stillen? Nein. Ehre versteht sich also nicht auf die Chirurgie? Nein. Was ist Ehre? Ein Wort. Was steckt in dem Wort Ehre? Was ist diese Ehre? Luft. Eine feine Nahrung! Wer hat sie? Er, der vergangenen Mittwoch starb! Fühlt er sie? Nein. Hört er sie? Nein. Ist sie also nicht fühlbar? Für die Toten nicht. Aber lebt sie nicht etwa mit den Lebenden? Nein. Warum nicht? Die *Verleumdung*[1] gibt es nicht zu. Ich mag sie also nicht. – Ehre ist nichts als ein gemalter Schild beim Leichenzuge, und so endigt mein Katechismus." [73] Und so endigt der politische Katechismus der Augsburger „A. Z.", so erinnert sie die Presse, daß man in *kritischen* Zeiten Arm und Bein verlieren könne, so verleumdet sie die Ehre, weil sie auf jede Ehre verzichtet hat, die verleumdet werden könnte.

Die Augsburger „A. Z." versprach, mit uns auf einen Prinzipienkampf einzugehen, und sie hat dies Versprechen gelöst. Sie hat *keine*, also *ihre* Prinzipien gegen uns in den Kampf geschickt; sie hat hier und da ihre Indignation uns zugesichert, kleine Verdächtigungen ausgestreut, kleine

[1] Hervorhebung von Marx

Berichtigungen versucht, große Miene zu ihren kleinen Leistungen gemacht, eine Altersherrschaft in Anspruch genommen, und in bezug auf diesen Punkt, auf ihre *Veteranen*titel, können wir ihr zurufen, was Herr Dézamy dem Herrn Cabet zuruft:

„Que monsieur Cabet ait bon courage: avec tant de titres, il ne peut manquer d'obtenir bientôt ses *invalides!*"[1][74]

Die Augsburgerin lebt von einem Rechnungsfehler, von einem Anachronismus. Die *Form*, das einzige, was sie in früheren Tagen besaß, selbst die Form, den parfum littéraire, hat sie eingebüßt, eine spießbürgerliche, breite und anmaßende Formlosigkeit ist an die Stelle getreten, und niemand wird die Platitüde von „Herrn Puff" und das Gleichnis von „einem Frosche, der sich zum Ochsen aufgeblasen hat", elegant finden, weil er dergleichen in der Augsburger „A. Z." findet.

[1] „Monsieur Cabet sei guten Muts: mit so vielen Titeln kann es nicht anders sein, als daß er bald seinen *Invalidensold* bekommt!"

Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" über die ständischen Ausschüsse in Preußen

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 345 vom 11. Dezember 1842]

***Köln*, 10. Dez. In der Beilage zu Nr. 335 der Augsburger „A[llgemeinen] Z[eitung]" findet sich ein nicht uninteressanter Aufsatz über die ständischen Ausschüsse in Preußen.[75] Da wir ihn der Kritik unterwerfen wollen, müssen wir zunächst eine einfache, aber nichtsdestoweniger von einer leidenschaftlichen Parteipolemik oft übersehene Maxime an die Spitze stellen. Die Darstellung einer Staatsinstitution ist nicht die Staatsinstitution selbst. Eine Polemik gegen diese Darstellung ist daher auch keine Polemik gegen die Staatsinstitution. Die konservative Presse, die jeden Augenblick daran erinnert, daß die Auffassung der kritischen Presse als eine nur individuelle Meinung und Entstellung der Wirklichkeit zu verwerfen sei, vergißt jeden Augenblick, daß sie selbst nicht die Sache, sondern nur eine Meinung über die Sache, also der Kampf mit ihr nicht immer ein Kampf mit ihrem Gegenstand ist. Jeder Gegenstand, werde er lobend oder tadelnd in die Presse eingeführt, wird zu einem literarischen Gegenstand, also zu einem Gegenstand der literarischen Diskussion.

Das eben ist es, was die Presse zum mächtigsten Hebel der Kultur und der geistigen Volksbildung macht, daß sie den stofflichen Kampf in einen ideellen Kampf, den Kampf von Fleisch und Blut in einen Geisterkampf, den Kampf des Bedürfnisses, der Begierde, der Empirie in einen Kampf der Theorie, des Verstandes, der Form verwandelt.

Der quästionierte Aufsatz führt die Ausstellungen gegen die Institution der ständischen Ausschüsse auf zwei Hauptpunkte zurück, auf Ausstellungen gegen ihre Zusammensetzung und auf Ausstellungen gegen ihre Bestimmung.

Wir müssen es nun gleich als einen logischen Grundmangel rügen, daß zunächst über die Zusammensetzung diskutiert und die Untersuchung über

die Bestimmung für einen folgenden Artikel verspart wird. Die Zusammensetzung kann nichts anders sein als der äußere Mechanismus, der in der Bestimmung seine leitende und ordnende Seele besitzt. Wer wird aber über die zweckmäßige Zusammensetzung einer Maschine urteilen wollen, ehe er die Bestimmung der Maschine untersucht und erkannt hat? Es wäre möglich, daß die Zusammensetzung der Ausschüsse der Kritik unterliegt, weil sie ihrer Bestimmung entspricht, indem eben diese Bestimmung nicht als eine wahrhafte Bestimmung anzuerkennen; es wäre möglich, daß die Zusammensetzung der Ausschüsse anerkennenswert, weil sie ihrer Bestimmung nicht entspricht und über dieselbe hinausgeht. Dieser Gang der Darstellung ist also ein erster Fehler, aber ein erster Fehler, der die ganze Darstellung zu einer verfehlten macht.

Man habe, sagt der quästionierte Artikel, fast von allen Seiten mit bemerkenswerter Übereinstimmung darüber geklagt, daß

„vorherrschend nur das Grundeigentum mit dem Rechte ständischer Vertretung bedacht worden sei".

Dagegen sei einerseits auf den Aufschwung der Industrie, andererseits „mit noch größerer Emphase" auf die Intelligenz und „das Recht derselben zur Teilnahme an der ständischen Vertretung" hingewiesen worden.

Wenn aber nach dem organischen Gesetz über die Provinzialstände[76] das Grundeigentum zur Bedingung der Standschaft gemacht werde, eine Disposition, die folgerechterweise auf die aus der Mitte der Provinzialstände gebildeten ständischen Ausschüsse übergegangen sei, so bilde das Grundeigentum, wenn auch die allgemeine Bedingung, dennoch keineswegs den einzigen Maßstab für die Teilnahme an dem Recht der ständischen Repräsentation. Auf einer Verwechselung jener beiden wesentlich verschiedenen Prinzipien beruhten aber

„zum großen Teil die lebhaften Einwendungen, welche gegen die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse erhoben worden seien".

Der Grundbesitz vertritt alle Stände. Das ist ein Faktum, welches der Verfasser zugibt, allein, fügt er hinzu, nicht der Grundbesitz schlechthin, nicht der abstrakte Grundbesitz, sondern der Grundbesitz mit gewissen Nebenumständen, der Grundbesitz von einem gewissen Charakter. Der Grundbesitz ist die allgemeine Bedingung der ständischen Vertretung, aber er ist nicht die einzige Bedingung.

Wir stimmen vollkommen mit dem Verfasser überein, wenn er behauptet, daß die hinzutretenden Bedingungen das allgemeine Prinzip der Vertretung durch den Grundbesitz wesentlich alterieren, aber wir müssen zugleich

behaupten, daß die Gegner, welche schon das allgemeine Prinzip zu beschränkt glauben, sich keineswegs widerlegt finden dürften durch den Nachweis, daß man dies an sich beschränkte Prinzip noch nicht für beschränkt genug, sondern weitere, seinem Wesen fremde Schranken hinzuzufügen für notwendig erachtet habe. Wenn wir von den ganz allgemeinen Erfordernissen des unbescholtenen Rufs, des dreißigjährigen Lebensalters abstrahieren, wobei die erstere sich einerseits von selbst versteht, andererseits einer zu unbestimmten Deutung unterliegt, so sind die folgenden speziellen Bedingungen:

„1. die zehnjährige Nichtunterbrechung des Grundbesitzes; 2. die Gemeinschaft mit einer christlichen Kirche; 3. der Besitz eines vormals unmittelbaren Landes für den ersten Stand; 4. der Besitz eines reichsritterschaftlichen Gutes für den zweiten Stand; 5. die Magistratur oder die Betreibung eines bürgerlichen Gewerbes für den Stand der Städte; 6. die Selbstbewirtschaftung des Gutes als Hauptgewerbe für den vierten Stand“ [77],

so sind diese Bedingungen keine Bedingungen, welche aus dem Wesen des Grundbesitzes hervorgehen, sondern Bedingungen, welche aus ihm fremden Rücksichten ihm fremde Grenzen hinzufügen, welche sein Wesen *beschränken*, statt es zu verallgemeinern.

Nach dem allgemeinen Prinzipe der Vertretung durch Grundbesitz wäre kein Unterschied zwischen jüdischem und christlichem Grundbesitze, zwischen dem Grundbesitze eines Advokaten und dem Grundbesitze eines Kaufmanns, zwischen zehnjährigem und einjährigem Grundbesitze zu entdecken. Nach diesem allgemeinen Prinzipe existieren sämtliche aufgezählten Unterscheidungen nicht. Fragen wir also, was der Verfasser nachgewiesen hat, so können wir nur antworten: Die Beschränkung der allgemeinen Bedingung des Grundbesitzes durch besondere Bedingungen, die nicht im Wesen des Grundbesitzes liegen, durch Rücksichten auf den *Ständeunterschied.*

Und der Verfasser gibt zu:

„In nahem Zusammenhange steht die von vielen Seiten vernommene Klage darüber, daß auch bei diesen ständischen Ausschüssen in angeblichem Widerspruche mit dem gegenwärtigen Zustande unserer sozialen Verhältnisse und mit den Forderungen des Zeitgeistes der nur der Vergangenheit angehörige Ständeunterschied wieder hervorgesucht und als Prinzip der ständischen Organisation in Anwendung gebracht worden sei.“

Der Verfasser untersucht nicht, ob die allgemeine Bedingung des Grundbesitzes nicht der Vertretung der Stände widerspreche oder sie sogar unmög-

lich mache! Es hätte ihm sonst schwerlich entgehen können, daß eine Bedingung, welche nur das Wesen des Bauernstandes bildet, bei einer konsequenten Verfolgung des ständischen Prinzips unmöglich zur allgemeinen Bedingung der Vertretung der übrigen Stände gemacht werden könne, deren Dasein auf keine Weise durch den Grundbesitz bedingt ist. Die Vertretung der Stände kann doch nur durch den wesentlichen Unterschied der Stände, also durch nichts, was außer diesem Wesen liegt, bestimmt werden. Wenn also das Prinzip der Vertretung des Grundbesitzes durch die besondern Standesrücksichten, so wird dies Prinzip der Standesvertretung durch die allgemeine Bedingung des Grundbesitzes aufgehoben, und keins dieser Prinzipien kömmt zu seinem Rechte. Der Verfasser untersucht ferner nicht, ob der in der fraglichen Institution vorausgesetzte Unterschied der Stände die Stände der Vergangenheit oder die Stände der Gegenwart charakterisiert, wenn selbst ein Unterschied der Stände angenommen wird. Statt dessen bespricht er den Ständeunterschied überhaupt. Es werde sowenig gelingen, ihn zu vertilgen,

„als den in der Natur vorhandenen Unterschied der Elemente zu vernichten und zur chaotischen Einheit zurückzuführen".

Man könnte dem Verfasser antworten: Sowenig es jemandem einfallen werde, den Unterschied der Naturelemente zu vernichten und zur chaotischen Einheit zurückzuführen, sowenig wolle man den Unterschied der Stände *vertilgen;* aber man müßte zugleich den Verfasser auffordern, der Natur ein angestrengteres Studium zu widmen und sich von der ersten sinnlichen Wahrnehmung der verschiedenen Elemente zur vernünftigen Wahrnehmung des organischen Naturlebens zu erheben. Statt des Gespenstes einer chaotischen Einheit würde ihm der Geist einer lebendigen Einheit erscheinen. Selbst die Elemente verharren nicht in ruhiger Trennung. Sie verwandeln sich beständig ineinander, und dieser Wandel allein bildet die erste Stufe des physischen Erdenlebens, den meteorologischen Prozeß. Im lebendigen Organismus nun gar ist jede Spur der verschiedenen Elemente als solcher verschwunden. Der Unterschied existiert nicht mehr im getrennten Dasein der verschiedenen Elemente, sondern in der lebendigen Bewegung unterschiedener Funktionen, die alle von einem und demselben Leben begeistet sind, so daß ihr Unterschied selbst nicht diesem Leben fertig vorangeht, sondern vielmehr aus ihm selbst beständig hervorgeht und ebenso beständig in ihm verschwindet und paralysiert wird. Sowenig nun die Natur bei den vorhandenen Elementen stehenbleibt, vielmehr schon auf der untersten Stufe ihres Lebens diese Verschiedenheit als ein

bloßes, sinnliches Phänomen beweist, das keine geistige Wahrheit besitzt, sowenig darf und kann der Staat, dieses natürliche Geisterreich, in einer Tatsache der sinnlichen Erscheinung sein wahres Wesen suchen und finden. Der Verfasser hat daher die „göttliche Weltordnung" nur oberflächlich ergründet, wenn er bei dem Unterschiede der Stände als ihrem letzten und entscheidenden Resultate stehenblieb.

Aber, meint der Verfasser, es

„ist aber dafür zu sorgen, daß das Volk nicht als eine *rohe, unorganische Masse*[1] in Bewegung gesetzt wird".

Es könne daher

„nicht davon die Rede sein, ob überhaupt *Stände existieren*[1] sollen, sondern nur davon: festzustellen, inwieweit und in welchem Verhältnis die *vorhandenen Stände*[1] zur Teilnahme an der politischen Wirksamkeit berufen sind".

Es fragt sich hier allerdings nicht, inwiefern die Stände existieren, sondern es fragt sich, inwiefern sie ihre Existenz bis in die höchste Sphäre des Staatslebens fortsetzen sollen. So unpassend es wäre, das Volk als rohe, unorganische Masse in Bewegung zu setzen, sowenig wird eine organische Bewegung erreicht, wenn es mechanisch in feste und abstrakte Bestandteile aufgelöst und von diesen unorganischen, gewaltsam fixierten Teilen eine selbständige Bewegung, die nur konvulsivisch sein kann, verlangt wird. Der Verfasser geht von der Ansicht aus, daß das Volk außer einigen willkürlich aufgegriffenen Ständeunterschieden als eine rohe, unorganische Masse im wirklichen *Staate* vorhanden sei. Er kennt also keinen Organismus des Staatslebens selbst, sondern nur ein Nebeneinander heterogener Teile, die der Staat auf eine oberflächliche und mechanische Weise umspannt. Aber seien wir aufrichtig. Wir verlangen nicht, daß man bei der Volksvertretung von den wirklich vorhandenen Unterschieden abstrahiere, wir verlangen vielmehr, daß man an die wirklichen, durch die innere Konstruktion des Staats geschaffenen und bedingten Unterschiede anknüpft und nicht aus dem Staatsleben in eingebildete Sphären zurückfalle, die das Staatsleben längst ihrer Bedeutsamkeit beraubt hat. Und nun werfe man auf die allen bekannte, allen offenbare Wirklichkeit des preußischen Staates einen Blick. Die wahren Sphären, nach denen der Staat regiert, gerichtet, verwaltet, besteuert, einexerziert, geschult wird, in denen seine ganze Bewegung vorgeht, es sind Kreise, Landgemeinden, Regierungen, Provinzialregierungen, Militärabteilungen, aber es sind nicht die vier Kategorien von Ständen, welche

[1] Hervorhebung von Marx

vielmehr in diesen höheren Einheiten bunt ineinander übergehen und nicht von dem Leben selbst, sondern nur von Akten und Registern unterschieden werden. Und jene Unterscheidungen, die jeden Augenblick in der Einheit des Ganzen durch ihr eignes Wesen aufgehen, sie sind freie Schöpfungen aus dem Geist des preußischen Staats, aber sie sind keine von blinder Naturnotwendigkeit und von dem Auflösungsprozeß einer vergangenen Zeit der Gegenwart aufgedrängte Rohstoffe! Sie sind Glieder, aber keine Teile, sie sind Bewegungen, aber keine Stände, sie sind Unterscheidungen der Einheit, aber sie sind keine Einheiten des Unterschieds. Sowenig unser Verfasser nun wird behaupten wollen, daß etwa die große Bewegung, wodurch der preußische Staat täglich in ein stehendes Heer und eine Landwehr übergeht, die Bewegung einer rohen, unorganischen Masse sei, sowenig wird er es von einer Volksvertretung behaupten dürfen, die auf ähnliche Prinzipien fundiert ist. Wir wiederholen noch einmal. Wir verlangen nur, daß der preußische Staat sein wirkliches Staatsleben nicht bei einer Sphäre abbricht, welche die bewußte Blüte dieses Staatslebens sein soll, wir verlangen nur konsequente und allseitige Ausführung der preußischen Fundamental-Institutionen, wir verlangen, daß man nicht plötzlich das wirkliche organische Staatsleben verlasse, um in unwirkliche, mechanische, untergeordnete, unstaatliche Lebenssphären zurückzusinken. Wir verlangen, daß der Staat sich nicht in dem Akt auflöse, welcher der höchste Akt seiner innern Einigung sein soll. Wir werden die weitere Kritik des quästionierten Aufsatzes in einem folgenden Artikel geben.

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 354 vom 20. Dezember 1842]

** *Köln*, 19. Dez. Der Verfasser will seinem Standpunkte gemäß feststellen:

„inwieweit die vorhandenen Stände zur Teilnahme an der politischen Wirksamkeit berufen sind".

Unser Verfasser untersucht nicht, wie schon bemerkt, inwieweit die im Wahlgesetz vorausgesetzten Stände *die vorhandenen Stände*, inwieweit überhaupt Stände vorhanden sind; er macht vielmehr zur Grundlage seiner Untersuchung eine Tatsache, deren Beweis das Hauptgeschäft seiner Untersuchung bilden mußte, und argumentiert also weiter:

„Die Bestimmung der Ausschüsse ist sowohl in den Verordnungen vom 21. Juni l. J. über deren Bildung als auch in der Königlichen Kabinettsordre vom 19. August über deren Zusammenberufung zu einem Zentralausschuß so deutlich ausgesprochen, daß darüber durchaus kein Zweifel obwalten kann. Es soll nach den Worten der oben-

erwähnten Kabinettsordre der *ständische*[1] *Beirat* der einzelnen Provinzen durch ein Element der *Einheit* ergänzt werden. Hiernach ist also zunächst die allgemeine Bestimmung der ständischen Ausschüsse insofern dieselbe wie die der Provinzialstände selbst, als es sich dabei gleichfalls um eine beratende Mitwirkung bei öffentlichen Angelegenheiten und insbesondere beim Geschäft der Gesetzgebung handelt, und dagegen besteht das Charakteristische der denselben angewiesenen Wirksamkeit in deren Zentralisation. Somit wäre es bei den Bedenken, welche gegen die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse erhoben worden sind, darum zu tun gewesen, nachzuweisen, inwiefern in deren Vereinigung zu einem Zentralausschusse Gründe enthalten sind, weshalb die *Elemente*[1], aus denen man dieselben gebildet, der Bestimmung ihrer zentralen Tätigkeit nicht zu entsprechen vermögen. Anstatt solchen Beweis zu versuchen, hat man es bei der bloßen Versicherung bewenden lassen, die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse (welche auf demselben Prinzip beruht wie die der Provinzialstände) möchte wohl genügen zur Beratung über untergeordnete Provinzialinteressen, nicht aber für eine den ganzen Staat umfassende Wirksamkeit. Hiermit im Widerspruch würden dann die erwähnten Beschwerden vorgetragen, welche, wenn sie begründet wären, auch auf die Provinzialstände ihre Anwendung finden würden."

Wir haben gleich von vornherein auf das Unlogische aufmerksam gemacht, die Zweckmäßigkeit der *Zusammensetzung* der ständischen Ausschüsse untersuchen zu wollen, bevor man ihre Bestimmung kritisiert hat. Es konnte nicht fehlen, unser Verfasser setzt in einem unbewachten Augenblick die Zweckmäßigkeit der „Bestimmung" voraus, um die Zweckmäßigkeit der „Zusammensetzung" folgern zu können. Er sagt uns, die Bestimmung der Ausschüsse sei klar!

Die Klarheit, diese formelle Korrektheit der „Bestimmung" zugegeben, ist damit ihr Inhalt und die Wahrheit dieses Inhalts auch nur berührt? Die *Ausschüsse*, sagt unser Verfasser, unterscheiden sich nur durch die „Zentralisation" von den „Provinzialständen". Es sei also nachzuweisen,

„inwiefern *in deren Vereinigung*[1] zu einem Zentralausschusse Gründe enthalten sind, weshalb die Elemente, aus denen man dieselben gebildet, der Bestimmung ihrer zentralen Tätigkeit nicht zu entsprechen vermögen".

Wir müssen diese Forderung als *unlogisch* abweisen. Es fragt sich nicht, inwiefern in der Vereinigung der Provinzialstände zu einem Zentralausschusse Gründe enthalten sind, weshalb ihre Bildungselemente der Bestimmung der zentralen Tätigkeit nicht zu entsprechen vermögen, sondern umgekehrt, es fragt sich, inwiefern in den provinzialständischen Bildungs-

---

[1] Hervorhebung von Marx

elementen Gründe enthalten sind, welche eine wahrhafte Vereinigung zu einem wirklichen Zentralausschuß, also auch eine wahrhaft zentrale Tätigkeit paralysieren. Die Vereinigung kann nicht die Bildungselemente, aber die Bildungselemente können die Vereinigung unmöglich machen. Setzt man aber eine *wirkliche* Vereinigung, eine wahrhafte Zentralisation voraus, so verliert die Frage nach der Möglichkeit der zentralen Tätigkeit allen Sinn, denn die zentrale Tätigkeit ist *nur* die Äußerung, die Folge, die Lebendigkeit einer wahrhaften Zentralisation. Ein zentraler Ausschuß schließt von selbst eine zentrale Tätigkeit ein. Wie beweist nun der Verfasser die Angemessenheit der Bildungselemente der Provinzialstände zu Zentralausschüssen! Wie beweist er also das wirkliche, nicht illusorische *Dasein* eines Zentralausschusses!

Er sagt:

„Wenn sie begründet wären" (die gegen die Zusammensetzung der Ausschüsse vorgebrachten Beschwerden), „so würden sie auch auf die Provinzialstände ihre Anwendung finden."

Allerdings, denn es wird ja eben behauptet, diese Elemente seien keine geeigneten Elemente zu einem zentralen Ganzen. Der Verfasser kann doch damit seine Gegner nicht widerlegt glauben, daß er sich selbst ihre Einwendungen erst zum Bewußtsein bringt und formuliert?

Statt sich damit zu begnügen, daß die Beschwerden gegen die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse Beschwerden gegen die Zusammensetzung der Provinzialstände sind, mußte der Verfasser vielmehr nachweisen, inwiefern die Einwendungen gegen die Provinzialstände aufhören, Einwendungen gegen die ständischen Ausschüsse zu sein. Der Verfasser mußte sich nicht fragen, wodurch die ständischen Ausschüsse einer zentralen Wirksamkeit *nicht* entsprechen, sondern er mußte sich fragen, *wodurch* sie zu einer zentralen Wirksamkeit befähigt sein sollen? Es ist in diesen Blättern weitläufig und an konkreten Beispielen dargetan worden, wie wenig die Provinzialstände zu einer Beteiligung an der Gesetzgebung (bestehe sie nun in *Beirat* oder in der *Beitat*, was einen Unterschied in der *Macht*, aber keineswegs in der *Fähigkeit* der Landstände bilden kann) berufen sind. Es kommt ferner hinzu, daß die Ausschüsse nicht einmal aus den Provinziallandtagen als moralischen Personen, sondern vielmehr aus den in ihre mechanischen Teile aufgelösten Provinziallandtagen hervorgehen. Nicht der Landtag wählt, sondern die verschiedenen, isolierten Teile des Landtags wählen jeder für sich ihre Ausschußdeputierten. Diese Wahl beruht also auf einer mechanischen Auflösung des Landtagskörpers in seine

einzelnen Bestandteile, auf einer itio in partes[1]. Dadurch wird es möglich, daß nicht die Majorität, sondern die Minorität des Landtages in den Ausschüssen vertreten ist, denn ein Deputierter der Ritterschaft kann z. B. in seinem Stande die Majorität haben, sowenig er die Majorität des Landtags hat, da diese vielleicht eben durch das Hinzutreten der Minorität des Ritterstandes zu dem Stande der Städte oder der Bauern gebildet wird. Die Einwendungen gegen die Zusammensetzung des Landtages fallen also nicht einfach, sondern *verdoppelt* auf die Ausschüsse zurück, indem hier der einzelne Stand dem Einfluß des Ganzen entzogen und in seine besondern Schranken zurückgetrieben wird. Doch wir sehen selbst hiervon ab.

Wir gehen von einer Tatsache aus, die der Verfasser unstreitig zugeben wird. Wir nehmen an, die Zusammensetzung der Provinzialstände entspreche durchaus ihrer Bestimmung, also der Bestimmung, ihre *besondern Provinzialinteressen* von dem Standpunkte ihrer *besondern Standesinteressen* zu vertreten. Dieser Charakter der Landtage wird der Charakter jeder ihrer Handlungen, also auch der *Charakter ihrer Wahlen* zu den Ausschüssen, wird der Charakter der *Ausschußdeputierten selbst* sein, denn ein Landtag, der seiner Bestimmung entspricht, wird doch wohl in seiner wichtigsten Handlung, wird doch wohl in den *selbsterwählten* Repräsentanten seiner Bestimmung treu bleiben. Welches *neue* Element verwandelt nun plötzlich die Vertreter der Provinzialinteressen in Vertreter der Staatsinteressen und verleiht ihrer *besondern* Tätigkeit das Wesen einer *allgemeinen* Tätigkeit? Offenbar kein anderes Element als der *gemeinschaftliche Ort* der Zusammenkunft. Ist aber der bloße abstrakte Raum imstande, einem Manne von Charakter einen neuen Charakter zu geben und sein geistiges Wesen chemisch zu zersetzen? Man würde dem materiellsten Mechanismus huldigen, wollte man dem bloßen Raume eine solche organisierende Seele zumuten, nun besonders, da in der Ausschußversammlung die vorhandene Besonderung auch *räumlich* anerkannt und dargestellt wird.

Wir können nach dem Bisherigen die weiteren Gründe, womit unser Verfasser die Zusammensetzung der Ausschüsse rechtfertigen will, nur als Versuche zur Rechtfertigung der *Zusammensetzung der Provinzialstände* [ansehen].

[„Rheinische Zeitung“
Nr. 365 vom 31. Dezember 1842]

***Köln*, 30. Dez. Der Lobredner der ständischen Ausschüsse in der Augsburger „Allgemeinen Zeitung“ verteidigt, wie wir in einem früheren

[1] Trennung in Teile

Artikel gezeigt haben, nicht die Zusammensetzung der ständischen Ausschüsse, sondern die *Zusammensetzung der Provinziallandtage.*

Es erscheint ihm

„*befremdlich*[1], die Intelligenz als ein der *ständischen*[1] Vertretung *bedürftiges besonderes*[1] Element *neben* der Industrie und dem Grundeigentum angeführt zu finden".

Wir freuen uns, einmal mit dem Verfasser übereinstimmen und uns darauf beschränken zu können, seine Worte nicht zu widerlegen, sondern zu erklären. Worauf reduziert sich diese Befremdung über jene Intelligenzgelüste? Die Intelligenz sei *kein* Element der ständischen Vertretung, oder glaubt man etwa, der quästionierte Artikel behaupte nur, sie sei kein *besonderes* Element? Allein die ständische Vertretung kennt *nur* besondere Elemente, die nebeneinander bestehen. Was also kein *besonderes* Element ist, ist *kein* Element der ständischen Vertretung. Der quästionierte Artikel bezeichnet ganz richtig die Art und Weise, wie die Intelligenz in eine ständische Vertretung tritt, als „die *allgemeine Eigenschaft*[1] intelligenter Wesen", also nicht als *besondere Eigenschaft* der ständischen Vertreter, denn eine Eigenschaft, die ich mit allen gemein habe und in einem allen gemeinen Grade besitze, bildet nicht meinen Charakter, nicht meinen Vorzug, nicht mein besonderes Wesen. In einer Naturforscher-Versammlung genügt es nicht, die „allgemeine Eigenschaft" eines intelligenten Wesens zu teilen, aber in einer Ständeversammlung genügt es, die Intelligenz als eine allgemeine Eigenschaft zu besitzen, zu dem naturgeschichtlichen Genus[2] der „intelligenten Wesen" zu gehören.

Zu dem Landstand muß die Intelligenz als allgemeine menschliche Eigenschaft, aber zu dem Menschen muß nicht die Intelligenz als besondere landständische Eigenschaft hinzutreten, das heißt, die Intelligenz macht den Menschen nicht zum Landstand, sondern sie macht den Landstand nur zum Menschen. Daß damit der Intelligenz keine besondere Stellung auf dem Landtag eingeräumt ist, wird unser Verfasser zugeben. Jede Zeitungsannonce ist eine Tatsache der Intelligenz. Wer wollte deshalb in den Annoncen die Repräsentanten der Literatur aufsuchen? Der Acker kann nicht sprechen, sondern nur der Ackerbesitzer. Der Acker muß daher in einer intelligenten *Form* auftreten, um sich geltend zu machen; die Wünsche, die Interessen sprechen nicht, sondern nur der Mensch spricht; verliert deshalb Acker, Interesse, Wunsch seine Beschränktheit, weil er als menschliches Wesen, als intelligentes Wesen sich geltend machte? Es handelt sich nicht um die bloße *Form*, es handelt sich um den *Inhalt* der Intelligenz. Wenn

[1] Hervorhebung von Marx – [2] in der Zeitung: Genius

die Intelligenz, was wir dem Verfasser gerne zugeben, nicht nur keiner ständischen Vertretung, sondern sogar einer nichtständischen Vertretung bedarf, so bedarf umgekehrt die ständische Vertretung der Intelligenz, aber nur einer sehr beschränkten Intelligenz, wie jeder Mensch soviel Verstand nötig hat, als hinreicht, seine Absichten und Interessen durchzusetzen, wodurch noch keineswegs seine Absichten und Interessen zu Absichten und Interessen „des Verstandes" werden.

Die *nützliche* Intelligenz, die für ihren Herd kämpft, unterscheidet sich wohl von der *freien* Intelligenz, die trotz ihrem Herd das Rechte durchzukämpfen weiß. Es ist eine andere Intelligenz, die einem bestimmten Zwecke, einem bestimmten Stoffe dient, und es ist eine andere Intelligenz, die jeden Stoff beherrscht und nur sich selbst dient.

Der Verfasser will also nur sagen: die Intelligenz ist keine ständische Eigenschaft; er fragt nicht, ob der Stand eine intelligente Eigenschaft ist! Er tröstet sich damit, daß die Intelligenz eine allgemeine Eigenschaft des Standes, aber er versagt uns den tröstlichen Beweis, daß der Stand eine besondere Eigenschaft der Intelligenz ist!

Es ist ganz *konsequent*, nicht nur nach den Prinzipien unseres Verfassers, sondern nach den Prinzipien der *ständischen Vertretung*, wenn er die Frage nach dem Recht der Vertretung „der Intelligenz" auf den Landtagen in die Frage nach dem Recht der Vertretung der *gelehrten Stände*, der Stände, welche die Intelligenz *monopolisiert* haben, der Intelligenz, welche ständisch geworden ist, verwandelt. Unser Verfasser hat recht, insofern bei einer ständischen Vertretung auch nur von einer standgewordenen Intelligenz die Rede sein kann, aber er hat unrecht, indem er das Recht der gelehrten Stände nicht anerkennt, denn wo das Ständeprinzip herrscht, müssen alle Stände vertreten werden. Wie er aber darin irrt, daß er Geistliche, Lehrer, Privatgelehrte ausschließt und sogar Advokaten, Ärzte etc. nicht einmal als fragliche Subjekte erwähnt, so verkennt er das Wesen der ständischen Vertretung gänzlich, wenn er die zur Regierung gehörigen „Staatsdiener" in gleiche Reihe mit den oben benannten ständischen Gelehrten stellt. Die Regierungsbeamten sind in einem ständischen Staat die Repräsentanten der Staatsinteressen als solcher, stehen also den Repräsentanten der ständischen Privatinteressen feindlich gegenüber. Sowenig Regierungsbeamte in einer Volksrepräsentation ein Widerspruch sind, sosehr sind sie es in einer ständischen Repräsentation.

Der quästionierte Artikel sucht weiter nachzuweisen, daß das Grundeigentum in der französischen und englischen Verfassung ebensosehr, wenn nicht noch mehr vertreten sei als in der preußischen Ständeverfassung.

Wäre dem wirklich so, hört ein Mangel dadurch auf, ein Mangel in Preußen zu sein, daß er auch in England und Frankreich existiert? Wir wollen nicht ausführen, wie gänzlich unzulässig diese Vergleichung schon darum, weil die französischen und englischen Deputierten nicht als *Vertreter des Grundbesitzes*, sondern als *Volksvertreter* gewählt werden, und, was die besonderen Interessen betrifft, z.B. ein Fould Vertreter der Industrie bleibt, *obschon* er in irgendeinem Winkel von Frankreich eine verhältnismäßig unbedeutende Grundsteuer zahlt. Wir wollen nicht wiederholen, worauf wir in unserm ersten Artikel hingewiesen, wie das Prinzip der ständischen Vertretung das Prinzip der Vertretung des Grundbesitzes aufhebe und umgekehrt von ihm aufgehoben werde, wie also weder wirkliche Vertretung des Grundbesitzes noch wirkliche Ständevertretung, sondern nur eine inkonsequente Amalgamierung beider Prinzipien stattfinde. Wir wollen nicht weiter den Grundfehler der Vergleichung selbst verfolgen, der die verschiedenen *Zahlen* für England und Frankreich und Preußen ohne die nötige Beziehung auf die verschiedenen *Verhältnisse* dieser Länder aufgreift. Wir heben nur den einen Gesichtspunkt hervor, daß in Frankreich und England veranschlagt wird, was der Staat vom Grundeigentum genießt und welche Lasten der Besitzer trägt, während umgekehrt in Preußen z.B. bei den meisten Rittergütern und den Mediatisierten[78] in Anschlag kommt, wie *frei* sie von den Staatslasten sind und wie unabhängig ihr Privatgenuß ist. Nicht, was einer hat, sondern, was er für den Staat hat, nicht der Besitz, sondern gleichsam die Staatstätigkeit des Besitzes verleiht in Frankreich und England, deren Systemen wir übrigens keineswegs beipflichten, das Recht der Repräsentation.

Der Verfasser sucht ferner zu beweisen, daß das große Grundeigentum nicht unverhältnismäßig gegen das kleine Grundeigentum vertreten sei. In bezug hierauf, wie auf den eben besprochenen Punkt, verweisen wir auf die Schrift: „Ueber ständische Verfassung in Preußen" (Stuttgart und Tübingen, Verlag der Cottaschen Buchhandlung) und Ludwig Buhls Schrift über die preußischen Provinzialstände. Wie wenig aber, vom Unterschied des großen und kleinen Eigentums abgesehn, eine richtige Verteilung stattfindet, mögen folgende Beispiele veranschaulichen. Die Stadt Berlin hat einen Grundwert von 100 Millionen Talern und die Rittergüter der Mark Brandenburg nur einen von 90 Millionen Talern, und doch schickt die erstere nur drei, während die Besitzer der letztern 20 Deputierte aus ihrer Mitte wählen. Selbst unter den Städten ist die Verteilung nach dem angenommenen Maßstabe des Grundbesitzes nicht konsequent festgehalten. Potsdam beschickt den Landtag mit einem Deputierten, obgleich der Wert

seiner Grundstücke kaum den 10. Teil der in Berlin befindlichen erreichen mag. In Potsdam kommt ein Deputierter auf 30 000 und in Berlin auf 100 000 Einwohner. Noch greller ist der Kontrast, wenn man die kleineren Städte, denen man aus historischen Gründen eine Virilstimme[79] bewilligt hat, mit der Hauptstadt vergleicht.

Um übrigens die wahren Verhältnisse der Intelligenzvertretung und der ständischen Vertretung des Grundeigentums festzusetzen, kehren wir noch einmal zu dem klassischen Hauptsatz zurück, zu der oben angeführten berechtigten Befremdung,

„die Intelligenz als ein der ständischen Vertretung *bedürftiges besonderes*[1] Element *neben* der Industrie und dem Grundeigentum angeführt zu finden".

Der Verfasser sucht mit Recht die Quelle der Provinzialstände nicht in einer *Staatsnotwendigkeit* und betrachtet sie nicht als ein *Staatsbedürfnis*, sondern als ein *Bedürfnis der Sonderinteressen* gegen den Staat. Nicht die organische Staatsvernunft, sondern die Notdurft der Privatinteressen ist der Baumeister der *ständischen* Verfassung, und allerdings die Intelligenz ist kein bedürftiges, egoistisches Interesse, ist das allgemeine Interesse. Eine Vertretung der Intelligenz in einer Ständeversammlung ist also ein Widerspruch, eine ungereimte Forderung. Wir machen übrigens den Verfasser auf die Konsequenzen aufmerksam, die so unvermeidlich sind, wenn man die *Bedürftigkeit* zum Prinzip der Volksvertretung macht, daß unser Verfasser selbst einen Augenblick vor ihnen zurückschreckt und nicht nur bestimmte Forderungen von seiten der Vertretung der Sonderinteressen, sondern die Forderung dieser Vertretung selbst zurückweist.

Entweder ist nämlich das Bedürfnis *wirklich*, und dann ist der Staat unwirklich, weil er Sonderelemente hegt, die in ihm nicht ihre gerechte Befriedigung finden, sich daher neben ihm als besondere Körper konstituieren und in ein Transaktionsverhältnis zu ihm treten müssen, oder das Bedürfnis ist wirklich im Staate befriedigt, also seine Vertretung gegen den Staat entweder illusorisch oder gefährlich. Der Verfasser wirft sich einen Augenblick auf die Seite der Illusion. Er bemerkt in bezug auf die *Industrie*, daß, wenn sie selbst auf den Landtagen nicht hinlänglich vertreten wäre, ihr doch Wege genug blieben, ihre Interessen im Staate und bei der Regierung geltend zu machen. Er behauptet also, die *ständische Vertretung*, die Vertretung nach dem Prinzip der *Bedürftigkeit* sei eine *Illusion*, weil die Bedürftigkeit selbst eine illusorische sei. Was nämlich von dem Stand der Industrie, gilt von allen Ständen, gilt aber von dem *Stand des Grundeigentums* in einem

[1] Hervorhebung von Marx

noch höheren Grade als von der Industrie, denn er ist schon durch den Landrat, die Kreisstände usw., also durch völlig konstituierte Staatsorgane vertreten.

Es versteht sich nach dem Bisherigen von selbst, daß wir nicht nur nicht in die Klagen über die *beschränkte Geschäftsordnung* der Ausschüsse einstimmen können, sondern im Gegenteil gegen jede Erweiterung derselben als staatswidrig ernstlich protestieren müßten. Ebenso verkehrt ist der Liberalismus, der die *Intelligenz* auf dem Landtag vertreten sehen will. Die Intelligenz ist nicht nur kein *besonderes* Element der Vertretung, sie ist überhaupt kein *Element*, sondern ein *Prinzip*, das an keiner elementarischen *Zusammensetzung* teilzunehmen, sondern nur eine *Gliederung* aus sich selbst zu erschaffen vermag. Es kann von der Intelligenz nicht als einem integrierenden Teile, es kann von ihr nur als der organisierenden Seele die Rede sein. Es handelt sich hier nicht um eine *Ergänzung*, sondern um einen *Gegensatz*. Es fragt sich: „intelligente Vertretung" oder „ständische Vertretung". Es fragt sich, ob das besondere Interesse die politische Intelligenz oder ob die politische Intelligenz die besonderen Interessen vertreten soll. Die politische Intelligenz wird z.B. das Grundeigentum nach den Staatsmaximen, aber sie wird nicht die Staatsmaximen nach dem Grundeigentum regeln, sie wird das Grundeigentum nicht nach seinem Privategoismus, sondern nach seiner Staatsnatur geltend machen, sie wird nicht nach diesem besondern Wesen das allgemeine Wesen, sondern sie wird nach dem allgemeinen dies besondere Wesen bestimmen. Das repräsentierende Grundeigentum dagegen richtet sich nicht nach der Intelligenz, sondern es richtet die Intelligenz nach sich, gleich dem Uhrmacher, der seine Uhr nicht nach der Sonne, sondern die Sonne nach seiner Uhr richten wollte. Die Frage resümiert sich in zwei Worte: Soll das Grundeigentum die politische Intelligenz, oder soll die politische Intelligenz das Grundeigentum kritisieren und beherrschen?

Für die Intelligenz gibt es nichts Äußerliches, weil sie die innere bestimmende Seele von allem ist, während umgekehrt für ein bestimmtes Element, wie das Grundeigentum, alles äußerlich ist, was nicht es selbst ist. Nicht nur die Zusammensetzung des Landtags, sondern auch seine Handlungen sind daher *mechanisch*, denn er muß sich zu allen allgemeinen und selbst zu den von ihm verschiedenen besonderen Interessen als einem Ungehörigen und Fremden verhalten. Alles Besondere, wie das Grundeigentum, ist an sich beschränkt. Es muß also als Beschränktes, d.h. von einer allgemeinen, über ihm stehenden Macht behandelt werden, aber es kann die allgemeine Macht nicht nach seinen Bedürfnissen behandeln.

Die Landtage sind durch ihre eigentümliche Zusammensetzung nichts als eine Gesellschaft von Sonderinteressen, die das Privilegium haben, ihre *besondern Schranken* gegen den Staat geltend zu machen, also eine berechtigte Selbstkonstituierung unstaatlicher Elemente im Staate. Sie sind also ihrem *Wesen* nach dem Staat *feindlich* gesinnt, denn das Besondere ist in seiner isolierten Tätigkeit immer ein Feind des Ganzen, denn eben dies Ganze gibt ihm das Gefühl seiner *Nichtigkeit*, weil seiner Schranken.

Wäre diese politische Verselbständigung der Sonderinteressen eine Staatsnotwendigkeit, so wäre sie nur die Erscheinung von einer innern Krankheit des Staats, wie ein ungesunder Körper in Polypen nach Naturgesetzen ausschlagen muß. Man müßte sich zu einer der beiden Ansichten entschließen, entweder daß die Sonderinteressen, sich überhebend und dem politischen Staatsgeist entfremdet, den Staat beschränken wollen, oder daß der Staat sich in der *Regierung* allein konzentriert und dem beschränkten Volksgeiste als Entschädigung bloß eine Sphäre zur Ventilierung seiner Sonderinteressen einräumt. Man könnte endlich beide Ansichten zusammenfassen. Soll das Verlangen nach einer Vertretung der Intelligenz also Sinn haben, so müssen wir es auslegen als das Verlangen nach bewußter Vertretung der Volksintelligenz, die nicht einzelne Bedürfnisse gegen den Staat geltend machen will, sondern deren höchstes Bedürfnis es ist, den Staat selbst, und zwar als ihre Tat, als ihren eigenen Staat geltend zu machen. Vertreten werden ist überhaupt etwas Leidendes; nur das Materielle, Geistlose, Unselbständige, Gefährdete bedarf einer Vertretung; aber kein Element des Staates darf materiell, geistlos, unselbständig, gefährdet sein. Die Vertretung darf nicht als die Vertretung irgendeines Stoffes, der nicht das Volk selbst ist, sondern nur als seine *Selbstvertretung* begriffen werden, als eine Staatsaktion, die, nicht seine einzige, ausnahmsweise Staatsaktion, sich nur durch die Allgemeinheit ihres Inhalts von den übrigen Äußerungen seines Staatslebens unterscheidet. Die Vertretung darf nicht als eine Konzession an die schutzlose Schwäche, an die Ohnmacht, sondern muß vielmehr als die selbstgewisse Lebendigkeit der höchsten Kraft betrachtet werden. In einem wahren Staate gibt es kein Grundeigentum, keine Industrie, keinen materiellen Stoff, die als solche rohe Elemente mit dem Staat ein Abkommen treffen könnten, es gibt nur *geistige Mächte*, und nur in ihrer staatlichen Auferstehung, in ihrer politischen Wiedergeburt sind die natürlichen Mächte stimmfähig im Staate. Der Staat durchzieht die ganze Natur mit geistigen Nerven, und an jedem Punkt muß es erscheinen, daß nicht die Materie, sondern die Form, nicht die Natur ohne den Staat, sondern die Staatsnatur, nicht der *unfreie Gegenstand*, sondern der *freie Mensch* dominiert.

Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts[80]

I

„Dasselbe" (das Rh[einische] Blatt) „verfolgte von seiner Entstehung an eine so *verwerfliche* Richtung" etc. „Unverkennbar", heißt es, „herrschte in der Zeitung fortgesetzt die Absicht vor, die Verfassung des Staats in ihrer Basis anzugreifen, Theorien zu entwickeln, welche auf Erschütterung des monarchischen Prinzips abzielen, das Verfahren der Regierung in der öffentlichen Meinung böswillig zu verdächtigen, einzelne Stände der Nation gegen die anderen aufzureizen, Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen zu erwecken und sehr feindselige Richtungen gegen befreundete Mächte zu begünstigen. Die Ansichten über angebliche Mängel der Verwaltung wurden, abgesehen davon, daß sie meist aus der Luft gegriffen waren und größtenteils der Gründlichkeit und Sachkenntnis entbehrten, nicht in ernstem, ruhigem und würdigem Tone, sondern unter gehässiger Anfeindung des Staates und seiner Verwaltungsformen und Organe entwickelt."

Eine Richtung wird offenbar nicht schon dadurch *verwerflich*, daß die Regierung sie für verwerflich erklärt. Auch das *Kopernikanische Weltsystem* wurde von der zeitweiligen höchsten Autorität nicht nur verwerflich gefunden, sondern wirklich verworfen. Ferner ist es überall rechtens, daß der *Ankläger* den Beweis führt. Endlich wird der „Rh[einischen] Z[eitung]" die „*unverkennbare* Absicht" der zur Last gelegten Freveltaten imputiert. Eine Absicht ist aber erst *erkennbar*, also noch mehr *unverkennbar*, sobald sie sich in *Taten* verwirklicht hat.

Geben wir aber selbst einen Augenblick zu (was wir indessen förmlich in Abrede stellen), sämtliche Anschuldigungen des Ministerialreskripts seien begründet, so wird sich nichtsdestoweniger ergeben, daß sie in ihrer jetzigen unbestimmten und vieldeutigen Fassung das Verbot *jeder beliebigen* Zeitung ebensoviel und ebensowenig motivieren würden wie das Verbot der „Rheinischen Zeitung".

Zunächst soll in der „Rheinischen Zeitung" die „unverkennbare Absicht" vorgeherrscht haben, „die Verfassung des Staats in ihrer Basis anzugreifen". Bekanntlich herrscht aber unverkennbar eine große Meinungsverschiedenheit über die preußische Verfassung und ihre Basis vor. Einige leugnen, daß die Basis eine Verfassung, andre, daß die Verfassung eine Basis habe.

Eine andere Ansicht haben Stein, Hardenberg, Schön, eine andere Rochow, Arnim, Eichhorn. Hegel glaubte zu seinen Lebzeiten in seiner Rechtsphilosophie die Basis der preußischen Verfassung niedergelegt zu haben, und die Regierung und das deutsche Publikum glaubten es mit ihm. Die Regierung bewies dies unter anderm durch das offizielle Verbreiten seiner Schriften; das Publikum aber, indem es ihm vorwarf, preußischer Staatsphilosoph zu sein, wie im alten Leipziger Konversationslexikon zu lesen steht.[81] Was damals Hegel glaubte, glaubt heutzutage Stahl. Hegel las im Jahre 1831 auf speziellen Befehl der Regierung Rechtsphilosophie.

Im Jahre 1830 erklärte die „Staats-Zeitung" Preußen für eine Monarchie, umgeben mit republikanischen Institutionen. Sie erklärt es heute für eine Monarchie, umgeben mit christlichen Institutionen.

Bei dieser großen Meinungsverschiedenheit über die preußische Verfassung und ihre Basis scheint es natürlich, daß auch die „Rh. Z." *ihre* Meinung hatte, die zwar von der zeitweiligen Regierungsansicht abweichen mag, die aber nichtsdestoweniger sowohl die preußische Geschichte als viele Elemente des gegenwärtigen Staatslebens als endlich hochgestellte Autoritäten für sich anzuführen hat.

Weit entfernt also, daß die „Rh. Z." beabsichtigt hätte, die preußische Verfassung in ihrer Basis anzugreifen, griff sie, ihrer Überzeugung nach, im Gegenteil nur die Abweichungen von dieser Basis an.

In bezug auf das Verbot der „Rh. Z." bezeichnet ein offizieller Artikel in der „Allgemeinen Königsberger Zeitung" Preußen als den Staat der liberalen Souveränität. Es ist dies eine Definition, die sich nicht im preußischen Landrecht[C5] findet und die alle möglichen Deutungen zuläßt.

Man kann unter „liberaler Souveränität" ein Doppeltes verstehn, entweder daß die Freiheit bloß *persönliche* Gesinnung des Königs sei, also seine persönliche Eigenschaft, oder daß die Freiheit der Geist der Souveränität sei, also auch in freien Institutionen und Gesetzen verwirklicht ist oder wenigstens verwirklicht werden soll. Im ersten Fall hat man den despotisme éclairé[1] und stellt die *Person* des Fürsten dem Staatsganzen, als einem geist-

[1] aufgeklärten Despotismus

losen und unfreien Stoffe, gegenüber. Im letzten Falle beschränkt man, und dies war die Ansicht der „Rh. Z.", den Fürsten nicht auf die Grenzen seiner Person, sondern betrachtet den ganzen Staat als seinen Körper, so daß die Institutionen die Organe sind, in denen er lebt und wirkt, so daß die Gesetze die Augen sind, mit denen er sieht.

Es soll ferner die Absicht der „Rh. Z." gewesen sein, „Theorien zu entwickeln, welche auf Erschütterung des monarchischen Prinzips abzielen".

Wiederum fragt es sich, was versteht man unter „monarchischem Prinzip"? Die „Rh. Z." z.B. behauptete, das Vorherrschen der Standesunterschiede, einseitige Bürokratie, Zensur etc. widersprächen dem monarchischen Prinzip, und sie hat ihre Behauptungen stets zu *beweisen* gesucht, sie hat sie nicht als bloße Einfälle hingestellt. Überhaupt aber hat die „Rh. Z." niemals mit besondrer Vorliebe eine *besondre Staatsform* behandelt. Ihr war es um ein *sittliches und vernünftiges Gemeinwesen* zu tun; sie betrachtete die Forderungen eines solchen Gemeinwesens als Forderungen, die unter *jeder* Staatsform verwirklicht werden müßten und verwirklicht werden könnten. Sie behandelte also das *monarchische Prinzip* nicht als ein *apartes* Prinzip, sie behandelte vielmehr die Monarchie als Verwirklichung des staatlichen Prinzips überhaupt. War dies ein Irrtum, so war es kein Irrtum der Geringschätzung, sondern der Überschätzung.

Die „Rh. Z." hat ferner nie gesucht, das Verfahren der Regierung in der öffentlichen Meinung böswillig zu verdächtigen. Sie hat vielmehr aus gutem Willen dem Volksgeist widerstrebende Maßregeln der Regierung selbst zu verdächtigen gesucht. Sie hat ferner nie die Regierung dem Volk abstrakt gegenübergestellt, sondern vielmehr die Staatsgebrechen ebensosehr als Gebrechen des Volks wie der Regierung betrachtet.

Was die Gründlichkeit und Sachkenntnis wie den Ton der „Rh. Z." betrifft, so hat wenigstens keine einzige Zeitung in Deutschland mehr Gründlichkeit und Sachkenntnis entwickelt. Der Ton aber ist wahrhaft ernst, ruhig und würdig, wenn man ihn mit dem polternden Ton der servilen (konservativen)[1] Journale vergleicht. Es ist der „Rh. Z." in dieser Hinsicht wohl nicht mit Unrecht der Vorwurf der *Inpopularität,* der zu *wissenschaftlichen* Form gemacht worden, was dem Vorwurf des Ministeriums direkt widerspricht.

Die „Rh. Z." hat ebensowenig einzelne Stände der Nation gegen andre einzelne Stände, sie hat vielmehr jeden Stand gegen seinen eigenen Egoismus und Beschränktheit aufzureizen gesucht, sie hat überall die staatsbürgerliche Vernunft gegen die ständische Unvernunft und die menschliche

---

[1] „(konservativen)" steht in der Handschrift über „servilen"

Liebe gegen den ständischen Haß geltend gemacht. Sie hat hierin überdem, wenn sie gesündigt hat, nur eine Sünde begangen, die durch das Gesetz und die Sitte der Rheinprovinz sanktioniert ist.

Der Vorwurf, „Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen erregt" haben zu wollen, kann in dieser unbestimmten Fassung nicht einmal als Vorwurf betrachtet werden.

Auch die Regierung hat Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen, z.B. mit den altpreußischen Ehezuständen, zu erregen gesucht. Jede Gesetzreform und Revision, jeder Fortschritt beruht auf solchem Mißvergnügen.

Da eine gesetzliche Entwicklung nicht möglich ist ohne Entwicklung der Gesetze, da eine Entwicklung der Gesetze unmöglich ist ohne eine Kritik der Gesetze, da jede Kritik der Gesetze den Kopf, also auch das Herz der Staatsbürger mit den bestehenden Gesetzen entzweit, da diese Entzweiung als Mißvergnügen empfunden wird, so ist eine loyale Beteiligung der Presse an der Staatsentwicklung unmöglich, wenn sie nicht Mißvergnügen mit den bestehenden gesetzlichen Zuständen erregen darf.

Der Vorwurf, daß die „Rh. Z." loyale Organe mit unwürdigem Spott verfolgt, der sich wohl auf die Zeitungspolemik beziehn soll, kann keinen Grund zu einem Verbot abgeben. Die „Rh. Z." wurde von allen Seiten denunziert, mit Kot geworfen, angegriffen. Es war ihre Pflicht, sich zu verteidigen. Überdem gibt es keine *offizielle* Presse.

Die „Rh. Z." hat *auswärtige* Mächte nicht beleidigt, sondern nur deren Beleidigungen gegen Deutschland gerügt. Sie hat hierin nur eine *nationale* Politik befolgt.[1] Was die deutschen Bundesstaaten angeht, so hat sie hier nur die Ansicht der Majorität der Volksvertreter in diesen Staaten ausgesprochen.

In bezug auf die Religion endlich hat sie nach dem Art. II des Zensuredikts von 1819 gehandelt, nämlich dem fanatischen Herüberziehn von Religionswahrheiten in die Politik und der daher entspringenden Verwirrung der Begriffe[82] entgegengearbeitet.

II

Hätte die „Rh. Z." eine systematische Opposition gegen die Regierung bilden wollen, so hätte sie eine ganz *entgegengesetzte Taktik* beobachten müssen.

[1] Dieser Satz wurde von Marx mit dem Verweis * eingefügt; er befindet sich am Ende der Seite

Sie hätte den Vorurteilen der Rheinprovinz geschmeichelt, statt ihnen entgegenzutreten. Sie hätte vor allem den *religiösen Vorurteilen* gehuldigt und in der Manier der Ultramontanen den Gegensatz der nord- und süddeutschen Bildung ausgebeutet, statt die norddeutsche Bildung in die Rheinprovinz einzuführen.

Sie hätte sich an französische und nicht an deutsche Theorien angelehnt.

Sie hätte der Staatsidee in ihrer Einheit den Provinzialgeist in seinen besonderen Schranken entgegengesetzt, also vor allem, wie Görres es tut[83], die Provinziallandtage in Schutz genommen.

Sie hätte alles Gute auf Seite der Stände und alles Böse auf Seite der Regierung gesehn, wie es der gewöhnliche Liberalismus tut. Sie hätte nicht, was sie in Gegensatz zu vielen rheinischen[1] Liberalen brachte, in ihrer Kritik der Rheinischen Stände die allgemeine Weisheit der Regierung gegen den Privategoismus der Stände hervorgehoben. Sie hätte endlich mit anderen Blättern Chorus gemacht und erweiterte Rechte der Ausschüsse begehrt, statt ein solches Begehren als staatswidrig darzustellen.

III

Endlich ist es eine seltsame Übertreibung, von der *Böswilligkeit* der *ganzen Tendenz* zu sprechen, da sonach

1. der Kampf für den Zollverein,
2. für Preußen in der russischen Kartellangelegenheit[84],
3. für die preußische Hegemonie,
4. das beständige Hinweisen auf Preußen als den Staat des Fortschritts,
5. das Lob der preußischen volkstümlichen Einrichtungen, als Heer, Verwaltung etc.

ebenfalls bösartig wäre.

So hat auch die „Rh. Z." nicht einseitig die Bürokratie bekämpft. Sie hat sie vielmehr geltend gemacht:

1. gegen Bülow-Cummerow,
2. gegen die romantische Richtung.

Sie war vielmehr die einzige *liberale* Zeitung, welche auch ihre gute Seite, wie die gute Seite der alten preußischen Gesetzgebung anerkannte.

So hat die „Rh. Z." allein den Hauptgrundsatz des neuen Ehescheidungsgesetzes verteidigt, im Widerspruch fast zu allen andern Blättern.

---

[1] Von Marx korrigiert aus: preußischen

So hat sie endlich die Kabinettsordre über die *Berichtigungen*[1] zuerst und fast allein als einen Fortschritt begrüßt.

Wir führen diese Beispiele nur an, um zu beweisen, daß die „Rh. Z." nicht *systematische*, abstrakte Opposition gemacht, sondern immer nur das ihrer Überzeugung nach Vernünftige geltend gemacht, mochte es nun von dieser oder jener Seite ausgehn.

Geschrieben am 12. Februar 1843.
Nach der Handschrift.

[1] Siehe vorl. Band, S. 392/393

Die hiesige Landtagsabgeordnetenwahl

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 68 vom 9. März 1843]

**Köln*, 9. März. Die *„Rhein- und Mosel-Zeitung"*, welche so bescheiden ist, weder „die am meisten gelesene Zeitung der Rheinprovinz" noch eine „Trägerin des politischen Gedankens" zu sein, bemerkt in bezug auf die Abgeordnetenwahl der Stadt Köln[85] u.a.:

„Wir sind gern bereit, die Herren *Merkens*[1] und *Camphausen*[1] für sehr *ehrenwerte*[1] Männer zu halten" („und ehrenwerte Männer sind sie alle", heißt es in der Tragödie) „und selbst" (man bedenke wohl!) *„selbst*[1] der ‚Rhein[ischen] Zeitung' Beifall zu schenken" (höchst wertvolles Geschenk!), „wenn sie dieselben triumphierend den Gegnern der Rechte unserer Provinz entgegenstellt, aber um so schärfer und entschiedener müssen wir die *Gründe*[1] tadeln, durch die man auf die Wahl jener Herren einen Einfluß zu nehmen gesucht hat, nicht als ob diese Gründe *keine* Berücksichtigung verdienten, sondern weil sie keine so *ausschließliche, nur*[1] eine sekundäre verdienten."

Es wurde nämlich an *verschiedene* Wähler der Stadt Köln folgendes lithographierte Schreiben verteilt:

„Was die Stadt Köln auf dem bevorstehenden Landtage zunächst und am wichtigsten zu vertreten hat, sind unbestreitbar ihre Handels- und industriellen Zustände, und deshalb wird die Wahl auf Männer fallen müssen, die, neben ehrenhafter Gesinnung und unabhängiger, bürgerlicher Stellung unter uns, mit dem Gange dieser Verhältnisse nach allen Richtungen genau bekannt und befähigt sind, sie von dem richtigen Standpunkt aufzufassen, zu beleuchten und zu entwickeln."

Folgt die Hinweisung auf die obengenannten, gewiß sehr ehrenwerten Männer. – Sodann heißt es zum Schluß:

„Unsere Stadt nimmt schon heute in der merkantilischen Welt einen mächtigen Sitz ein; es steht ihr aber eine noch weit größere Verbreitung ihres Handels und

---

[1] Hervorhebung von Marx

Gewerbes bevor, und die Entwickelungszeit ist nicht ferne. – Segel- und Dampfschifffahrt, Schleppschiffahrt und Eisenbahn werden unserer Stadt die Zeit der alten Hansen zurückführen – nur muß ihr wahres Interesse mit Verstand und Umsicht auf dem bevorstehenden Landtage vertreten werden.

Köln, am 24. Febr.

Mehre Wähler."

Dieses Schreiben veranlaßt die höchst spirituelle „Rhein- und Mosel-Zeitung" zu folgender Kapuzinade:

„Wenn irgendwo die materiellen Lokalinteressen dergestalt vorherrschen, daß geistige und allgemeine Bedürfnisse nicht einmal leise durchschimmern, darf es da wundernehmen, wenn von denjenigen, die die Zügel der Regierung in Händen haben, auch nur auf die erstern Rücksicht genommen, die zweiten aber allein nach ihrem Gutbefinden angeordnet werden? O, du große Stadt Köln, du heilige Stadt Köln, du witzige Stadt Köln, wie weit ist es mit den geistigen Zuständen und historischen Erinnerungen mancher deiner Kinder gekommen! Mit der Verwirklichung von Wünschen und Hoffnungen, die dich höchstens zu einem großen Klüngel(-Beutel) machen können, wähnen sie die Zeit der alten Hansen zurückzuführen!!!"

Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" tadelt nicht die Wahl der Abgeordneten, sie tadelt die *Gründe*, welche auf die Wahl „Einfluß genommen" haben sollen. Und welches waren diese Gründe? Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" zitiert *ein* Umlaufsschreiben an *verschiedene* Wähler, worin die „Handels- und industriellen Zustände" als die wichtigsten Gegenstände der Vertretung Kölns auf dem bevorstehenden Landtage bezeichnet werden. Woher weiß die „Rhein- und Mosel-Zeitung", daß dieses Umlaufsschreiben, das übrigens, wie die „Rhein- und Mosel-Zeitung" selbst gesteht, nur an „verschiedene" Wähler gelangte, solchen Effekt auf die Gemüter der Wähler hervorbrachte, daß es vorzugsweise und ausschließlich die Wahl der Herren Merkens und Camphausen entschied? Weil in einem Umlaufsschreiben aus ganz *besonderen* Gründen die Wahl dieser Herren empfohlen wird, und weil diese Herren wirklich gewählt wurden, folgt daher irgendwie, daß die Wahl dieser Herren eine Konsequenz jener Empfehlung und ihrer besondern Motivierung ist?

Die „Rhein- und Mosel-Ztg." schenkt der „Rh[einischen] Z[eitung]" Beifall, wenn sie die Herren Camphausen und Merkens „triumphierend den Gegnern der Rechte unserer Provinz entgegenstellt". Was bewegt sie zu diesem „Beifallschenken"? Offenbar der Charakter der Gewählten. Sollte dieser Charakter zu Köln weniger bekannt gewesen sein als zu Koblenz? Unter den am Landtag zu vertretenden Interessen nennt die

„Rhein- und Mosel-Zeitung" *nur* die *„freiere Gemeindeverfassung"* und die *„Erweiterung der ständischen Rechte"*. Glaubt sie, man wisse zu Köln nicht, daß Herr Merkens sich an verschiedenen Landtagen durch seinen Kampf für die „freie Gemeindeverfassung" ausgezeichnet, daß er sogar an einem Landtag im Gegensatz fast zur ganzen Versammlung die freie Gemeindeverfassung männlich und unverdrossen verteidigt hat? Was aber „die Erweiterung der ständischen Interessen" betrifft, so ist es zu Köln sehr wohl bekannt, daß Herr Merkens vorzugsweise gegen die Schmälerung dieser Interessen durch die Autonomie protestiert hat, daß er indessen ebenso entschieden das ständische Interesse in seine Schranken zurückwies, wo es dem allgemeinen Interesse, dem allgemeinen Recht und der Vernunft opponierte, wie in den Debatten über das Holzdiebstahls- und Jagdgesetz[86]. Wenn also der allgemeine Beruf des Herrn Merkens zum Landtagsabgeordneten durch seine ganze parlamentarische Laufbahn außer allen Zweifel gesetzt ist, wenn die seltene, universale Bildung, die hohe Intelligenz und der ernste, ehrenwerte Charakter des Herrn Camphausen allgemein bekannt und anerkannt sind, woher weiß die „Rhein- und Mosel-Zeitung", daß die Wahl jener Herren nicht diesen in die Augen fallenden Gründen, sondern vielmehr dem zitierten Umlaufsschreiben ihr Leben verdankt?

Nein! nein! wird uns das ehrenwerte Blatt antworten, das behaupte ich nicht, beileibe nicht! Mein zarter spiritualistischer Sinn nimmt nur Ärgernis an den *Urhebern* jenes Umlaufschreibens, an jenen Materialisten, welche, statt der geistigen und wahrhaften Volksinteressen, auch noch ganz andere und viel niedrigere Motive hervorgezogen, welche durch unpassende Gründe auf die Wahl jener Herren einen Einfluß zu nehmen gesucht haben, auf jene „Kinder Kölns", mit deren „geistigen Zuständen und historischen Erinnerungen" es so weit herabgekommen ist!

Wenn die „Rhein- und Mosel-Zeitung" nur mit den *Urhebern* jenes anonymen Schreibens zu tun hat, warum erhebt sie so großes Geschrei? Warum sagt sie:

> „Wenn *irgendwo* die materiellen Lokalinteressen dergestalt *vorherrschen*, daß *geistige und allgemeine Bedürfnisse nicht einmal leise durchschimmern*, darf da es wundernehmen, wenn von denjenigen, die die Zügel der Regierung in Händen haben, auch nur auf die erstern Rücksicht genommen, die zweiten aber allein nach ihrem Gutbefinden angeordnet werden!"[1]

Herrschen denn die materiellen Lokalinteressen ausschließlich in Köln vor, weil sie ausschließlich in einem anonymen Umlaufsschreiben vor-

[1] Hervorhebungen von Marx

herrschen! Ebensowenig, wie die *juristischen* Interessen ausschließlich in Köln vorherrschen, weil sie in einem andern, ebenfalls *verschiedenen* Wählern zugegangenen Umlaufsschreiben ausschließlich geltend gemacht sind! Gibt es nicht in jeder Stadt wie in jeder Familie *geistlose* Kinder? Wäre es billig, von diesen Kindern auf den Charakter der Stadt oder der Familie zu schließen?

Allein bei Licht besehen ist das Umlaufschreiben wirklich nicht so verwerflich, wie das ehrenwerte *Koblenzer* Blatt uns glauben machen will. Es wird sogar durch den Beruf der Landstände, wie er einmal gesetzlich bestimmt ist, vollständig gerechtfertigt. Der gesetzliche Beruf der Stände besteht teils darin, das *allgemeine Interesse der Provinz*, teils darin, *ihr besonderes Standesinteresse* geltend zu machen. Daß die Herren Camphausen und Merkens würdige Vertreter der *rheinischen Provinzialinteressen* seien, das ist eine allgemeine Überzeugung, die von den Urhebern des Umlaufschreibens weder befestigt noch auch nur erwähnt zu werden brauchte.

Es handelte sich also, da der *allgemeine* Beruf dieser Herren zu Landtagsabgeordneten über alle Diskussionen erhoben war, nur mehr um die besondern Erfordernisse *eines kölnischen* Deputierten, es handelte sich darum, welches *Stadtinteresse* Köln auf dem *„bevorstehenden Landtage“* „zunächst und am wichtigsten“ zu vertreten habe! Wird man leugnen wollen, daß dies die „Handels- und industriellen Zustände“ sind! Aber auch das einfache Leugnen wird nicht hinreichen, man wird den *Beweis* führen müssen.

Besondern Anstoß nimmt die „Rhein- und Mosel-Zeitung“ an dem Passus:

„Segel- und Dampfschiffahrt, Schleppschiffahrt und Eisenbahn werden unserer Stadt die *Zeit der alten Hansen*[1] zurückführen.“

O, Jammer über die arme Stadt Köln! Wie sie getäuscht wird! Wie sie sich selbst täuscht!

„Mit der Verwirklichung von Wünschen und Hoffnungen“, jammert die „Rhein- und Mosel-Zeitung“, „die dich höchstens zu einem großen *Klüngel*(-Beutel) machen können, wähnen sie die Zeit der alten Hansen zurückzuführen!“

Arme „Rhein- und Mosel-Zeitung“! Sie versteht nicht, daß unter der „Zeit der alten Hansen“ nur die Zeit des alten Handelsflors gemeint sein will, daß wirklich „alle *geistige* und *allgemeine* Bedürfnisse“ zu Grabe geläutet, daß die „geistigen Zustände“ vollständig *verrückt*, daß alle

[1] Hervorhebungen von Marx

„historische Erinnerungen" rein ausgelöscht sein müßten, wenn Köln die politische, soziale und intellektuelle Zeit der Hansastädte, die Zeit des *Mittelalters* zurückzuführen wünschte! Müßte die Regierung die „geistigen und allgemeinen Bedürfnisse" nicht ausschließlich zu ihrer Privatdomäne schlagen, wenn eine Stadt sich aller vernünftigen und gesunden Anschauung der Gegenwart so völlig entfremdet hätte, um nur mehr in dem Traum der Vergangenheit zu leben! Wäre es nicht sogar die Pflicht der Regierung, die Pflicht ihrer Selbsterhaltung, die Zügel da straff anzuziehen, wo man in vollem Ernst dahin strebte, die ganze Gegenwart und die Zukunft in die Luft zu sprengen, um *gewesene und verweste Zustände* zurückzuführen!

Wir wollen unsern Lesern reinen Wein einschenken. Es fand in Köln – und das zeugt am lautesten für seine politische Regsamkeit – ein ernster *Wahlkampf* statt, ein Kampf zwischen den Männern der Gegenwart und den Männern der Vergangenheit. Die Männer der Vergangenheit, die Männer, welche die „Zeit der alten Hansastädte" *mit Haut und Haar* restauriert sehen möchten, sind trotz aller Machinationen völlig aus dem Feld geschlagen worden. Und nun kommen diese phantastischen Materialisten, denen jedes Dampfschiff und jede Eisenbahn ihre krasse Geistlosigkeit ad oculos demonstrieren sollte, und sprechen heuchlerisch von „geistigen Zuständen" und „historischer Erinnerung" und weinen an den Gewässern Babylons über „die große Stadt Köln, die heilige Stadt Köln, die witzige Stadt Köln" – und hoffentlich sollen ihre Tränen so bald nicht versiegen!

Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" als Großinquisitor

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 71 vom 12. März 1843]

**Köln*, 11. März. Vor einigen Tagen publizierte die *„Rhein- und Mosel-Zeitung"* eine religiöse Bannbulle gegen die fromme *„Kölnische Zeitung"*, heute steht die *„Trier'sche Zeitung"* vor dem Inquisitionsgericht zu Koblenz und – mit Recht.

Die „Trier'sche Zeitung" sagt nämlich bei Gelegenheit Friedrichs v. Sallet u.a.:

„Vor uns liegt sein Werk, das ‚Laien-Evangelium', *das uns die heiligen, ewigen Wahrheiten des Evangeliums unverfälscht offenbart.*" „Er" (Sallet) „bestrebte sich, Mensch in dem hohen Sinne zu sein, wie Jesus das Vorbild gegeben, *und offenbarte als wahrer Streiter des Herrn ewige Wahrheit.*"

„Wer das lieset", sagt die „Rhein- und Mosel-Zeitung", „und weiter nichts von dem Hochgepriesenen weiß, sollte der nicht glauben, Herr v. Sallet müsse doch ein gläubiger Christ gewesen sein und in seinem ‚Laien-Evangelium' des Herren Wort mit Flammeneifer gepredigt haben! Was aber ist in Wahrheit der Inhalt dieses Evangeliums! Jene falsche und verderbliche Lehre, die ein Strauß, ein Feuerbach, ein Bruno Bauer, und wie sie alle heißen mögen, die Apostel des modernen Heidentums, in Hörsälen und in Schriften dem engeren Kreise der Gelehrten vortragen usw."

Als authentische Belege ihrer Behauptung zitiert die „Rhein- und Mosel-Zeitung"

„*eine* Stelle aus diesem ‚Laien-Evangelium', und zwar diejenige, worin die Parallele zwischen dem Verräter Judas und dem evangelischen Christus, d.h. dem Christus, wie er in der Bibel dargestellt ist, gezogen wird".

Die angeführten Belege beweisen schlagend, in welchen bewußten Gegensatz Sallet sich zu dem *historischen* Christentum gestellt hatte.

Eine verkehrte Humanität wird vielleicht durch die rücksichtslose Polemik der „Rhein- und Mosel-Zeitung" gegen den kaum Verstorbenen

verletzt werden, allein ist die Apologie der „Trier'schen Zeitung“ nicht viel inhumaner, nicht ungleich verletzender? Ehre ich den Toten, wenn ich seine geistige Persönlichkeit *verfälsche*? Sallet bestrebte sich allerdings, Wahrheit zu offenbaren, aber keineswegs die Wahrheit des Evangeliums. Sallet bestrebte sich allerdings, ein *wahrer* Mensch zu sein, aber keineswegs ein Streiter für die kirchliche Wahrheit.

Sallet glaubte vielmehr, die vernünftige Wahrheit nur im Gegensatz gegen die heilige Wahrheit, glaubte den sittlichen Menschen nur im Gegensatz gegen den christlichen Menschen geltend machen zu können – und darum schrieb er sein „Laien-Evangelium“. Und wie? Sein Apologet in der „Trier'schen Zeitung“ ehrte den Mann, wenn er sein ganzes Streben geradezu auf den Kopf stellt? Würdet ihr den Luther ehren, wenn ihr sagtet, er sei ein guter Katholik gewesen, und den Papst Ganganelli, wenn ihr ihn einen Jesuiten-Maecenas nenntet? Welche Heuchelei! Welche Schwachheit! Sallet war ein Republikaner; bist du sein Freund, wenn du seinen Royalismus prunkend ausposaunst? Sallet liebte vor allem die Wahrheit, und ihr glaubt, ihm nicht besser huldigen zu können als durch die Unwahrheit? Oder kämpfen in euch Christentum und Freundschaft! Gut! So gesteht es ein, so sagt: Sallet war ein guter Mensch usw. –, aber ein schlechter *Christ!* Beklagt das, wenn ihr wollt, beklagt es öffentlich, nur gebt seine Werke nicht für leuchtende Testimonia seines Christentums aus. *Verdammt* ihr das Streben eures Freundes, so verdammt es sans-gêne wie die „Rhein- und Mosel-Zeitung“, aber nicht auf einem heuchlerischen Umweg, nicht dadurch, daß ihr das an ihm lobt, was er *nicht* war, also eben das an ihm verwerft, was er *wirklich* war.

Wenn wir auch zugestehen, daß das „Laien-Evangelium“ selbst Anlaß zu einer solchen Auffassung geben mochte, daß Sallet *hier* noch keineswegs mit sich selbst im klaren ist, daß er selbst den wahren Sinn des Evangeliums zu lehren *glaubt*, daß es ein leichtes ist, dem Zitat der „Rhein- und Mosel-Zeitung“ ganz christlich klingende, widersprechende Zitate entgegenzustellen, so behält die „Rhein- und Mosel-Zeitung“ immer darin recht, daß er an die Stelle des *historischen* ein *selbstgemachtes* Christentum stellt.

Schließlich noch ein Wort über die von der „Rhein- und Mosel-Zeitung“ zitierten Stellen! Sie leiden an einem Grundmangel, an der *Unpoesie*, und überhaupt, welch ein verkehrter Einfall, theologische Kontroversen poetisch behandeln zu wollen! Ist es je einem Komponisten eingefallen, die Dogmatik in Musik zu setzen?

Abgesehen von dieser Ketzerei gegen die Kunst, was ist der Inhalt der zitierten Stelle? *Sallet* findet es mit der Göttlichkeit Christi *unvereinbar*,

daß Christus die verräterische Absicht Judae kennt, ohne daß er ihn zu bessern oder die Freveltat zu vereiteln sucht. Sallet ruft daher (so zitiert die „Rhein- und Mosel-Zeitung") aus:

> „Weh' dem Verblendeten! wer es auch sei,
> Der solche Züge von dem Herrn erdacht,
> Und, ihm dies bißchen Menschenkennerei
> Zu retten, ihn zum Zerrbild uns gemacht."[87]

Sallets Urteil zeugt dafür, daß er weder *Theologe* noch *Philosoph* war. Als *Theologen* konnte ihn der Widerspruch mit *menschlicher* Vernunft und Sittlichkeit nicht beunruhigen, denn der Theologe mißt das Evangelium nicht an menschlicher Vernunft und Sittlichkeit, sondern umgekehrt die menschliche Vernunft und Sittlichkeit an dem Evangelium. Als *Philosoph* dagegen würde er solche Widersprüche in der *Natur des religiösen Denkens* begründet gefunden, den Widerspruch daher als *notwendiges Produkt* der christlichen Anschauung begriffen und keineswegs als eine *Verfälschung derselben* verdammt haben.

Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" möge in ihrem Glaubenswerke rüstig fortfahren und das Sanbenito[88] sämtlichen rheinischen Zeitungen umwerfen. Wir werden sehen, ob die *Halben*, die Lauen, die weder kalt noch warm sind, ob sie sich besser vertragen werden mit dem *Terrorismus des Glaubens* als mit dem *Terrorismus der Vernunft*.

Stilistische Übungen der „Rhein- und Mosel-Zeitung"

[„Rheinische Zeitung"
Nr. 72–73 vom 14. März 1843]

**Köln*, 13. März. Auf unsern Artikel vom 9. März über die Landtagsabgeordneten repliziert die „Rhein- und Mosel-Zeitung" von heute. Wir wollen unserm Leser einige Proben dieses *stilistischen* Meisterwerkes nicht vorenthalten. Unter andern Delikatessen findet sich folgende:

„So hat die ‚Rhein. Ztg.' in weit ausgeholten Streichen zwar nicht mit einer Hellebarde, sondern mit ihrem *gewohnten Knüttel*[1] auf ein Gespenst losgehauen" (man bedenke wohl! *Ein gewohnter Knüttel! In Streichen mit einem Knüttel loshauen!*), „das sie in einem Artikel der ‚Rhein- und Mosel-Ztg.' zu erblicken glaubte, und, wie sich von selbst versteht" (welcher Luxus, Worte über Dinge zu machen, die sich von selbst verstehen!), „sind alle ihre Streiche danebengefahren" (*danebengefahren!* neben die „Rhein- und Mosel-Ztg.", also etwa auf ihren Redakteur!), „und das *angegriffene*"[1] (das Gespenst wurde ja nur angegriffen!) „Blatt befindet sich durchaus unverletzt und unversehrt."

Welche freigiebige Logik, die der Klugheit ihrer Leser nicht einmal den Schluß überläßt, daß Streiche, die *neben* das angegriffene Blatt, nicht *auf* das angegriffene Blatt gefallen sind! Welcher Verstandesluxus, welche gründliche Geschichtserzählung! Allein, man erwäge auch, wie interessant es der „Rhein- und Mosel-Ztg." scheinen mußte, die Unversehrtheit ihres Rückens zu proklamieren. Wie sehr der herrliche Einfall von dem „Gespenst" und der „Rhein. Ztg.", die darauf loshaut, und den abseits gefallenen Prügeln der Phantasie der „Rhein- und Mosel-Ztg." zusetzt, mögen folgende ebenso sinnreiche als überraschende Variationen dieses allergrößten Themas beweisen, bei deren Aufzählung wir nicht verfehlen wollen, auf die feinen Nuancen und Schattierungen aufmerksam zu machen. Also:

[1] Hervorhebung von Marx

1. „So hat die ‚Rhein. Ztg.' vom 9. März in weit ausgeholten Streichen mit ihrem gewohnten Knüttel auf ein *Gespenst* losgehauen, das sie in einem Artikel der ‚Rhein- und Mosel-Ztg.' zu erblicken glaubte, und wie sich von selbst versteht, sind alle ihre Schläge danebengefallen."

2. „Der Artikel aber, welcher die ‚Rhein. Ztg.' zur *Geisterseherin*" (vorhin war der Geist ein Gespenst, und seit wann hätte die „Rhein. Ztg." auch in dem ultramontanen Winkelblatt *Geist* gesehen!) „und infolge davon zur Heldin an einem *Schatten* gemacht."[1]

Also diesmal wäre wenigstens der Schatten der „Rhein- und Mosel-Ztg." getroffen worden!

3. „Allein die ‚Rhein. Zeitung', welche sich dessen *wohl auch* bewußt ist, daß an allem *Substantiellen*, Wahren und *Kernhaften*" (dem *Rücken* der „Rhein- und Mosel-Zeitung"?) „ihre Kräfte zu Spotte werden" (und welche geistige Kraft würde nicht an einem Rücken zum Spotte?), „und die *nun doch* einmal zeigen will, daß sie *Hörner*" (der „gewohnte Knüttel" hat sich unter der Hand in „Hörner" verwandelt) „hat und zustoßen" (früher in weit ausgeholten Streichen loshauen) „kann, hat sich ein Gespenst *ausgesonnen*" (früher „gesehen" oder *„zu sehen geglaubt"*), „das sie für den eigentlichen Geist unseres Artikels möchte angesehen wissen" (eine Wiederholung, um dem Leser den Tatbestand ins Gedächtnis zu rufen!), „an dem sie nach Herzenslust ihren Mut kühlt und ihre Stärke erprobt" (eine tüchtige rhetorische Ausführung), „geradeso wie bei der Stierhetze die *gereizte Bestie*" (mehr oben war die „Rh. Ztg." „der Mann mit dem Knüttel", also wohl die „Rhein- und Mosel-Zeitung" die „Bestie") „an dem ihr vorgeworfenen Strohmann ihren Mut ausläßt und sich nach der Zerfetzung desselben für den Sieger *achtet*."[1]

Wahrhaft homerisch! Man bedenke nur die epische Breite. Und wohl auch äsopisch dieses tiefe Eindringen in die bestialische Psychologie! Diese feine Deutung der Seelenzustände eines Stiers, der sich für den Sieger *achtet!*

Es wäre „sehr kindlich und unschuldig", aber nicht minder „abgeschmackt und trivial", wollten wir mit einem so „eminenten Publizisten" auf die Sache selbst eingehen. Also nur zur Charakteristik des Mannes noch folgendes:

Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" äußerte in ihrem so unglücklich angegriffenen Artikel *„nur"* den „Zweifel", „ob mit der Erreichung ihrer" (sc. der Urheber des Umlaufschreibens über die Wahl der Herren C[amphausen] und M[erkens]) „Hoffnungen *dann wirklich die Zeit der alten Hansen zurückgeführt sein würde*", aber „von einer *Zurückführung* gewesener und verwester Zustände" ist in ihrem „Artikel *keine* Rede". Fasse es, wer es fassen kann!

[1] Alle Hervorhebungen von Marx

Ferner:

Die „Rhein. Ztg." ging darauf aus, „eine offenbare *Lüge* anzubringen, indem sie sagt: ‚Unter den am Landtag zu vertretenden Interessen *nennt*[1] die „Rhein- und Mosel-Zeitung" *nur* die freiere Gemeindeverfassung und die Erweiterung der ständischen Rechte', während in der ‚Rhein- und Mosel-Zeitung' der Zusatz zu lesen ist: ‚*Die Feststellung so vieler andern schwebenden Fragen in der Entwickelung des Volkslebens.*' "

Hat denn die „Rhein- und Mosel-Zeitung" irgendeine dieser „schwebenden Fragen" fixiert oder gar *genannt?* Glaubt sie, solche unbestimmte Schwebeleien, wie die „Feststellung *vieler andern schwebenden Fragen*", könne[n] für eine *Namhaftmachung* dieser Fragen für eine bestimmte Forderung an die Landtagsabgeordneten gelten? Und nun wende unser Leser noch einmal seine Blicke auf die stilistische Originalität der „Rhein- und Mosel-Ztg.":

Zu „den *Interessen*, welche an demselben" (sc. dem Landtag) „zu vertreten sind", gehört „die *Feststellung* so vieler schwebenden Fragen in der Entwickelung des Volkslebens"!

Eine in der Entwickelung des Volkslebens schwebende Frage! Eine zu vertretende Feststellung!

---

[1] Hervorhebung von Marx

[Erklärung[89]]

[„Démocratie pacifique"
vom 11. Dezember 1843]

In Nr. 28 des „Bien public" finden sich die folgenden Zeilen:

„Die ‚Kölnische Zeitung' veröffentlicht einen Brief aus Leipzig, in dem es heißt, daß in kurzem eine Zeitschrift in französischer und deutscher Sprache in Paris unter der Leitung von Dr. Ruge erscheinen soll, dem Herr de Lamartine und Herr de Lamennais ihre Mitwirkung versprochen hätten.[90]

Es ist falsch, daß Herr de Lamartine sich bereit erklärt habe, mit Herrn de Lamennais in irgendeiner Zeitschrift zu schreiben und besonders in der erwähnten.

Herr de Lamartine, völlig von seiner parlamentarischen Tätigkeit in Anspruch genommen, widmet seine knappe Freizeit, die die Politik ihm läßt, seiner ‚Histoire des Girondins'."

Es ist wahr, daß Herr de Lamartine sich nicht verpflichtet hat, mit Herrn de Lamennais in der fraglichen Zeitschrift zu schreiben, aber wir bestätigen, daß er uns auf seine Mitwirkung bei der zu gründenden Zeitschrift hoffen läßt.

Wir wandten uns an diese beiden Persönlichkeiten, weil wir geglaubt haben, daß man sich bei einem Werk wie die intellektuelle Allianz zwischen Frankreich und Deutschland um die Unterstützung aller hervorragenden Repräsentanten des Fortschritts in Frankreich bemühen muß.

Wir erklären außerdem, daß der von der „Kölnischen Zeitung" veröffentlichte Brief aus Leipzig, der Gegenstand des Artikels im „Bien public" war, weder von uns noch von einem unserer Freunde herrührt.

Arnold Ruge,
früherer Redakteur der „Deutschen Jahrbücher"

Karl Marx,
früherer Redakteur der „Rheinischen Zeitung"

Paris, den 10. Dezember 1843.

Aus dem Französischen.

Illustrationen zu der neuesten Kabinettsstilübung Friedrich Wilhelm IV.[91]

[„Vorwärts!" Nr.66 vom 17. August 1844]

„Ich kann den vaterländischen Boden nicht, wenn auch nur auf kurze Zeit, verlassen, ohne öffentlich den tiefgefühlten Dank in Meinem und der Königin Namen auszusprechen, von dem Unser Herz bewegt ist. Er ist durch die unzähligen mündlichen und schriftlichen Beweise der Liebe zu Uns erzeugt worden, die das Attentat vom 26. Juli[92] hervorgerufen hat, – der Liebe, die Uns im Augenblicke des Verbrechens selbst entgegenjauchzte, als die Hand des Allmächtigen das tödliche Geschoß von Meiner Brust zu Boden geworfen hatte. Im Aufblick zu dem göttlichen Erretter gehe Ich mit frischem Mute an Mein Tagewerk, Begonnenes zu vollenden, Vorbereitetes auszuführen, das Böse mit neuer Siegesgewißheit zu bekämpfen, und Meinem Volke das zu sein, was Mein hoher Beruf Mir auflegt, und Meines Volkes Liebe verdient."

Erdmannsdorf, den 5. August 1844.

(gez.) *Friedrich Wilhelm*"

Der unmittelbare Affekt ist ein schlechter Schriftsteller. Der Brief, den der Liebende in großer Aufregung der Geliebten schreibt, ist kein stilistisches Muster, aber eben diese *Konfusion* des Ausdrucks ist der *klarste*, sinnfälligste, herzergreifendste Ausdruck von der Macht der Liebe über den Briefsteller. Die Macht der Liebe über den Briefsteller ist die Macht der Geliebten über ihn. Jene leidenschaftliche Unklarheit und haltlose Verwirrung des Stils schmeichelt daher dem Herzen der Geliebten, indem das reflektierte, allgemeine und daher unzuverlässige Wesen der Sprache einen unmittelbar individuellen, sinnlich-gewaltsamen und darum absolutzuverlässigen Charakter angenommen hat. Der verdachtslose Glauben an die Wahrheit der Liebe, welche der Geliebte für sie äußert, ist aber der höchste Selbstgenuß der Geliebten, ihr Glauben an sich selbst.

Aus diesen Vordersätzen folgt: Wir erweisen dem *preußischen* Volke einen unermeßlichen Dienst, wenn wir die innere *Wahrheit* des königlichen

Dankes über allen Zweifel erheben. Wir erheben diese Wahrheit aber über allen Zweifel, indem wir die Gewalt der dankbaren Empfindung über den königlichen Schriftsteller beweisen, und wir beweisen die Gewalt dieser Empfindung über den königlichen Schriftsteller, indem wir die *stilistische Konfusion* der *danksagenden* Kabinettsordre beweisen. Man wird also den Zweck unserer patriotischen Analyse nicht mißdeuten.

„Ich kann den vaterländischen Boden nicht, wenn auch nur auf kurze Zeit, verlassen, ohne öffentlich den tiefgefühlten Dank in Meinem und der Königin Namen auszusprechen, von dem Unser Herz bewegt ist."

Nach der Satzstellung glaubt man im ersten Augenblick, die königlichen Busen seien von ihrem eigenen *Namen* bewegt. Schärft die Verwunderung über diese sonderbare Bewegung das Nachdenken, so findet man, daß sich die relative Verbindung „*von dem*[1] Unser Herz bewegt ist", nicht auf den *Namen*, sondern auf den weiter abstehenden *Dank* bezieht. Der Singularis „*Unser Herz*" für das Herz des Königs und das Herz der Königin kann als poetische Kühnheit, als herzlicher Ausdruck der herzlichen Einheit des herzlichen hohen Paars gerechtfertigt werden. Die lakonische Kürze: „in Meinem und der Königin Namen" statt: „in Meinem Namen und im Namen der Königin" verführt leicht zu einer falschen Deutung. Unter „Meinem und der Königin Namen" läßt sich der *einfache* Name des Königs verstehen, da der Name des Manns des Mannes und der Frau Name ist. Nun ist es zwar ein Privilegium der großen Männer und der Kinder, statt ihres „Ich" ihren *Namen* zum Subjekt zu machen. So darf Cäsar statt: „Ich siegte" sagen: „Cäsar siegte." So sagen die Kinder nicht: „Ich will in die Schule nach Wien gehn", sondern: „Friedrich, Karl, Wilhelm etc. will in die Schule nach Wien gehn." Eine gefährliche Neuerung aber wäre, sein „Ich" zum Subjekt zu machen und zugleich zu versichern, dies „Ich" spreche in seinem „eignen" Namen. Eine solche Versicherung könnte das Geständnis, daß man gewöhnlich nicht aus eigener Inspiration spreche, zu enthalten scheinen.

„Ich kann den vaterländischen Boden nicht, wenn auch nur auf kurze Zeit, verlassen"

ist eine nicht ganz geschickte und nicht eben das Verständnis erleichternde Umschreibung von: „Ich kann den vaterländischen Boden selbst auf kurze Zeit nicht verlassen, ohne etc." Diese Schwierigkeit entstand durch die Kombination der drei Gedanken: 1. daß der König seinen Boden verläßt,

[1] Hervorhebung von Marx

2. daß er ihn nur auf kurze Zeit verläßt, 3. daß er das Bedürfnis fühlt, dem Volke zu danken. Die zu gedrängte Veröffentlichung dieser drei Gedanken bringt den Schein hervor, als spreche der König seinen *Dank* nur aus, weil er seinen Boden verläßt. War aber der Dank ein ernstgemeinter, strömte er aus dem Herzen, so konnte seine Äußerung unmöglich an einen solchen Zufall geknüpft sein. Voll' Herz macht sich unter allen Umständen Luft.

„Er" (der Dank) „ist durch die unzähligen mündlichen und schriftlichen Beweise der Liebe zu Uns erzeugt worden, *die*[1] das Attentat vom 26. Juli hervorgerufen hat, – *der*[1] Liebe, die Uns im Augenblick des Verbrechens selbst entgegenjauchzte, als die Hand des Allmächtigen das tödliche Geschoß von Meiner Brust zu Boden geworfen hatte."

Man weiß nicht, ob das Attentat die Liebe oder die Beweise der Liebe hervorgerufen hat, um so weniger als der Genetivus „der Liebe" nach der Parenthese wieder als der herrschende und akzentuierte Redeteil des Satzes erscheint. Die stilistische Kühnheit in der Wiederholung dieses Genetivus springt in die Augen. Die Schwierigkeit wächst, wenn wir den Inhalt des Satzes betrachten. Durfte die Liebe, welche sprach und schrieb, unmittelbar als das Subjekt bezeichnet werden, welches auf der Straße lärmte? Erheischte nicht die chronologische Wahrheit, mit der Liebe zu beginnen, die sich sogleich in Gegenwart des Ereignisses äußerte, und dann erst zu den späteren Äußerungen der Liebe in Schrift und Rede überzugehn?

War nicht der Verdacht zu vermeiden, als wolle der König zugleich der Aristokratie und dem Volke schmeicheln? – *der Aristokratie*, indem ihre schriftlichen und mündlichen Liebesäußerungen, obgleich der Zeit nach später als die populären Liebesäußerungen, doch der Wirkung nach früher den Dank im königlichen Herzen zu erzeugen wußten; dem *Volke*, indem seine jauchzende Liebe für ein und dasselbe Wesen, wie jene schreibende und redende Liebe erklärt, also der Geburtsadel der Liebe aufgehoben wird? Es scheint endlich nicht ganz geeignet, Gottes Hand unmittelbar das „*Geschoß*" parieren zu lassen, indem einigermaßen konsequentes Denken auf diese Weise zu dem Trugschluß gelangen wird, Gott habe die Hand des Frevlers zugleich auf den König geleitet und zugleich das Geschoß von dem König abgeleitet; denn wie kann man eine einseitige Aktion Gottes voraussetzen?

„Im Aufblick zu dem göttlichen Erretter gehe Ich mit frischem Mut an Mein Tagewerk, Begonnenes zu vollenden, Vorbereitetes auszuführen, das Böse mit Sieges-

[1] Hervorhebung von Marx

gewißheit zu bekämpfen und Meinem Volke das zu sein, was Mein hoher Beruf Mir auflegt, und Meines Volkes Liebe verdient."

Man kann nicht wohl sagen: „Ich gehe", „etwas zu sein". Allenfalls kann man gehen „etwas zu werden". Die Bewegung im Werden erscheint wenigstens als Resultat der Bewegung des Gehns, obgleich wir auch die letztere Wendung nicht als korrekt empfehlen wollen. Daß Seine Majestät „im *Aufblick zu Gott geht*", das „Begonnene zu vollenden, das Vorbereitete auszuführen", scheint weder der Vollendung noch der Ausführung günstige Chancen zu versprechen. Um Begonnenes zu vollenden und Vorbereitetes auszuführen, dazu muß man den Blick fest auf das Begonnene und Vorbereitete richten, und nicht von diesen Gegenständen weg in die blaue Luft schauen. Wer wahrhaft „im Aufblick zu Gott geht", wird der „nicht im Anblick Gottes *aufgehn*"? Werden dem nicht alle *weltlichen* Pläne und Einfälle *vergehn*? Der isolierte, durch ein Komma auf sich selbst verwiesene Schlußsatz: „und Meines Volkes Liebe verdient", scheint auf einen unausgesprochenen, versteckten Nachsatz zu deuten, wie etwa: „Verdient die Knute des Schwagers Nikolaus und die Politik des Gevatters Metternich"; oder auch: „verdient das Konstitutiönchen des Ritters Bunsen"[93].

Auszüge aus James Mills Buch „Élémens d'économie politique“

Trad. par J.T. Parisot, Paris 1823[94]

Geschrieben im ersten Halbjahr 1844.
Nach der Handschrift.

[Auszüge aus James Mills Buch „Élémens d'économie politique".

Trad. par J.T.Parisot, Paris 1823]

||XXV| Bei jener Kompensation des Geldes und Metallwerts, wie bei der Darstellung der Produktionskosten als des einzigen Momentes in der Wertbestimmung, begeht Mill – wie überhaupt die Schule von Ricardo – den Fehler, daß sie das *abstrakte Gesetz*, ohne den Wechsel oder die beständige Aufhebung dieses Gesetzes – wodurch es erst wird – ausspricht. Wenn es ein *beständiges* Gesetz ist, daß z.B. die Produktionskosten in letzter Instanz – oder vielmehr bei der sporadisch zufällig[1] eintreffenden Deckung von Nachfrage und Zufuhr – den Preis (Wert)[2] bestimmen, so ist es ein ebenso *beständiges Gesetz*, daß dies Verhältnis sich nicht deckt, also daß Wert und Produktionskosten in keinem notwendigen Verhältnis stehn. Ja, Nachfrage und Zufuhr decken sich immer nur momentan durch das vorhergegangne Schwanken von Nachfrage und Zufuhr, durch das Mißverhältnis zwischen Produktionskosten und Tauschwert, wie diese Schwankung und dies Mißverhältnis ebenso wieder der momentanen Deckung folgt. Diese *wirkliche* Bewegung, wovon jenes Gesetz nur ein abstraktes, zufälliges und einseitiges Moment ist, wird von der neuren Nationalökonomie zum Akzidens gemacht, zum Unwesentlichen. Warum? Weil bei den scharfen und exakten Formeln, worauf sie die Nationalökonomie reduzieren, die Grundformel, wollten sie jene Bewegung abstrakt aussprechen, heißen müßte: Das Gesetz ist in der Nationalökonomie durch sein Gegenteil, die Gesetzlosigkeit, bestimmt. Das wahre Gesetz der Nationalökonomie ist der *Zufall*, aus dessen Bewegung wir, die Wissenschaftlichen, einige Momente willkürlich in der Form von Gesetzen fixieren. –

Sehr gut und das Wesen der Sache in einen Begriff gebracht, ist es, wenn Mill das *Geld* als den *Vermittler* des Austausches bezeichnet. Das

[1] „zufällig" steht in der Handschrift über „sporadisch" – [2] (Wert) steht in der Handschrift über „Preis"

Wesen des Geldes ist zunächst nicht, daß in ihm das Eigentum entäußert wird, sondern daß die *vermittelnde Tätigkeit* oder Bewegung, der *menschliche*, gesellschaftliche Akt, wodurch sich die Produkte des Menschen wechselseitig ergänzen, *entfremdet* und die Eigenschaft eines *materiellen Dings* außer dem Menschen, des Geldes wird. Indem der Mensch diese vermittelnde Tätigkeit selbst entäußert, ist er hier nur als sich abhanden gekommner, entmenschter Mensch tätig; die *Beziehung* selbst der Sachen, die menschliche Operation mit denselben, wird zur Operation eines Wesens außer dem Menschen und über dem Menschen. Durch diesen *fremden Mittler* – statt daß der Mensch selbst der Mittler für den Menschen sein sollte – schaut der Mensch seinen Willen, seine Tätigkeit, sein Verhältnis zu andren als eine von ihm und ihnen unabhängige Macht an. Seine Sklaverei erreicht also die Spitze. Daß dieser *Mittler* nun zum *wirklichen Gott* wird, ist klar, denn der Mittler ist die *wirkliche Macht* über das, womit er mich vermittelt. Sein Kultus wird zum Selbstzweck. Die Gegenstände, getrennt von diesem Mittler, haben ihren Wert verloren. Also nur, insofern sie ihn *repräsentieren*, haben sie Wert, während es ursprünglich schien, daß er nur Wert hätte, soweit *er sie* repräsentierte. Diese Umkehrung des ursprünglichen Verhältnisses ist notwendig. Dieser *Mittler* ist daher das sich selbst abhanden gekommne, entfremdete *Wesen* des Privateigentums, das sich selbst äußerlich gewordne, *entäußerte* Privateigentum, wie es die *entäußerte Vermittlung* der menschlichen Produktion mit der menschlichen Produktion, die *entäußerte* Gattungstätigkeit des Menschen ist. Alle Eigenschaften, welche dieser in der Produktion dieser Tätigkeit zukommen, werden daher auf diesen Mittler übertragen. Der Mensch wird also um so ärmer als Mensch, d.h. getrennt von diesem Mittler, als dieser Mittler *reicher* wird. –

Christus *repräsentiert* ursprünglich 1. die Menschen vor Gott; 2. Gott für die Menschen; 3. die Menschen dem Menschen.

So repräsentiert das *Geld* ursprünglich seinem Begriff nach: 1. Das Privateigentum für das Privateigentum; 2. die Gesellschaft für das Privateigentum; 3. das Privateigentum für die Gesellschaft.

Aber Christus ist der *entäußerte* Gott und der entäußerte *Mensch*. Gott hat nur mehr Wert, sofern er Christus, der Mensch nur mehr Wert, sofern er Christus repräsentiert. Ebenso mit dem Geld. –

Warum muß das Privateigentum zum *Geldwesen* fortgehn? Weil der Mensch als ein geselliges Wesen zum *Austausch* ||XXV|[95] und weil der Austausch – unter der Voraussetzung des Privateigentums – zum *Wert* fortgehn muß. Die vermittelnde Bewegung des austauschenden Menschen

ist nämlich keine gesellschaftliche, keine menschliche Bewegung, kein *menschliches Verhältnis*, es ist das *abstrakte Verhältnis* des Privateigentums zum Privateigentum, und dies *abstrakte* Verhältnis ist der *Wert*, dessen wirkliche Existenz als Wert erst das *Geld* ist. Weil die austauschenden Menschen sich nicht als Menschen zueinander verhalten, so verliert die *Sache* die Bedeutung des menschlichen, des persönlichen Eigentums. Das gesellschaftliche Verhältnis von Privateigentum zu Privateigentum ist schon ein Verhältnis, worin das Privateigentum sich selbst entfremdet ist. Die für sich seiende Existenz dieses Verhältnisses, das Geld, ist daher die Entäußrung des Privateigentums, die Abstraktion von seiner *spezifischen*, persönlichen Natur. –

Der Gegensatz der modernen Nationalökonomie zu dem Geldsystem, système monétaire, kann daher trotz aller ihrer Klugheit uns zu keinem entscheidenden Sieg bringen; denn, wenn der rohe nationalökonomische Aberglaube des Volks und der Regierungen an dem *sinnlichen, handgreiflichen, augenfälligen* Geldsack festhält und daher an den absoluten Wert der edlen Metalle wie an ihren Besitz als die einzige Realität des Reichtums glaubt, – wenn dann der aufgeklärte, weltkundige Nationalökonom kömmt und ihnen beweist, daß das Geld eine Ware wie jede andre ist, deren Wert daher, wie der jeder andren Ware, von dem Verhältnis der Produktionskosten zur Nachfrage Konkurrenz[1] und Zufuhr, zu der Quantität oder Konkurrenz der andren Waren abhängt, – so wird diesem Nationalökonomen richtig erwidert, daß doch der *wirkliche* Wert der Dinge ihr *Tauschwert* sei und dieser in letzter Instanz im Geld, wie dieses in den edlen Metallen existiere, daß also das Geld der *wahre* Wert der Dinge und darum das wünschenswerteste Ding sei. Die Lehren des Nationalökonomen liefen ja selbst in letzter Instanz auf diese Weisheit hinaus, nur daß er die Abstraktionsfähigkeit besitzt, dieses Dasein des Geldes unter allen Formen von Waren zu erkennen und darum nicht an den exklusiven Wert seines offiziellen metallenen Daseins zu glauben. – Das metallne Dasein des Geldes ist nur der offizielle sinnfällige Ausdruck der Geldseele, die in allen Gliedern der Produktionen und Bewegungen der bürgerlichen Gesellschaft steckt. –

Der Gegensatz der modernen Nationalökonomen zu dem Geldsystem ist nur der, daß sie das *Geldwesen* in seiner Abstraktion und Allgemeinheit gefaßt und daher aufgeklärt sind über den *sinnlichen* Aberglauben, der an das exklusive Dasein dieses Wesens im edlen Metall glaubt. Sie setzen an

[1] „Konkurrenz" steht in der Handschrift über „Nachfrage"

die Stelle dieses rohen den raffinierten Aberglauben. Weil aber beide im Wesen eine Wurzel haben, so bringt es die aufgeklärte Form des Aberglaubens nicht dahin, die rohe sinnliche Form desselben gänzlich zu verdrängen, weil er nicht dessen Wesen, sondern nur die bestimmte Form dieses Wesens angreift. – Das *persönliche* Dasein des Geldes als Geld – und nicht nur als das innere, an sich seiende, versteckte Konversationsverhältnis oder *Standesverhältnis* der Waren zueinander – dies Dasein entspricht um so mehr dem Wesen des Geldes, je abstrakter es ist, je weniger *natürliches* Verhältnis es zu den andren Waren hat, je mehr es als Produkt und doch wieder als Nichtprodukt des Menschen erscheint, je weniger *naturwüchsiger* sein Daseinselement, je geschaffner es vom Menschen ist, oder nationalökonomisch, je größer das *umgekehrte* Verhältnis seines *Wertes als Geld* zum Tauschwert oder Geldwert des Materials ist, in welchem es existiert. Daher ist das *Papiergeld* und die Zahl der *papiernen Repräsentanten des Geldes* (wie Wechsel, Mandate, Schuldscheine etc.) das *vollkommnere* Dasein des *Geldes als Geld* und ein notwendiges Moment im Fortschritt der Entwicklung des Geldwesens. Im *Kreditwesen*, dessen vollständiger Ausdruck das *Bankwesen* ist, gewinnt es den Schein, als sei die Macht der fremden, materiellen Macht gebrochen, das Verhältnis der Selbstentfremdung aufgehoben und der Mensch wieder in menschlichen Beziehungen zum Menschen. Die *St. Simonisten*, von diesem *Schein* getäuscht, betrachten die Entwicklung von Geld, Wechselbriefen, Papiergeld, papiernen Repräsentanten des Geldes, *Kredit*, *Bankwesen* als eine stufenweise Aufhebung der Trennung des Menschen von der Sache, des Kapitals von der Arbeit, des Privateigentums vom Gelde und des Geldes vom Menschen, der Trennung des Menschen vom Menschen. Das organisierte *Bankwesen* ist daher ihr Ideal. Aber diese Aufhebung der ||XXVI| Entfremdung, diese *Rückkehr* des Menschen zu sich selbst und daher zum andern Menschen ist nur ein *Schein*, sie ist eine um so *infamere* und *extremere* Selbstentfremdung, Entmenschung, als ihr Element nicht mehr Ware, Metall, Papier, sondern das *moralische* Dasein, das *gesellige* Dasein, das *Innere* der menschlichen Brust selbst ist; als sie unter dem Schein des *Vertrauens* des Menschen zum Menschen, das höchste *Mißtrauen* und die völlige Entfremdung ist. Was konstituiert das Wesen des *Kredits*? Wir sehn hier ganz vom *Inhalt* des Kredits ab, der wieder das Geld ist. Wir sehn also vom *Inhalt* dieses Vertrauens ab, wonach ein Mensch den andern dadurch *anerkennt*, daß er ihm Werte vorschießt und – im besten Fall, wenn er sich nämlich den Kredit nicht zahlen läßt, d.h. kein Wucherer ist – seinem Mitmenschen des Vertrauen schenkt, daß er kein Spitzbube, sondern ein „guter" Mann ist.

Unter einem „guten" Mann versteht der Vertrauende hier, wie Shylock, einen „zahlbaren" Mann. – Der Kredit ist unter 2 Verhältnissen und unter 2 verschiednen Bedingungen denkbar. Die 2 Verhältnisse sind: Einmal, ein Reicher kreditiert einem Armen, den er für fleißig und ordentlich hält. Diese Art von Kredit gehört in den romantischen, sentimentalen Teil der Nationalökonomie, zu ihren Verirrungen, Exzessen, *Ausnahmen*, nicht zu der *Regel*. Allein selbst diese Ausnahme unterstellt, diese romantische Möglichkeit zugegeben, so gilt das Leben des Armen und sein Talent wie Tätigkeit dem Reichen für eine *Garantie* der Rückerstattung des geliehnen Geldes; d.h. also, alle sozialen Tugenden des Armen, der Inhalt seiner Lebenstätigkeit, sein Dasein selbst, repräsentiert dem Reichen das Remboursement seines Kapitals mit den gewöhnlichen Zinsen. Der Tod des Armen ist daher für den Kreditierenden der schlimmste Fall. Er ist der Tod seines Kapitals samt Zinsen. Man bedenke, was in der *Schätzung* eines Menschen in *Geld*, wie sie im Kreditverhältnis geschieht, [für] eine Niederträchtigkeit liegt. Es versteht sich von selbst, daß der Kreditierende, außer den *moralischen* Garantien auch die Garantie des *juristischen* Zwangs und noch mehr oder minder *reale* Garantien für seinen Mann hat. Ist nun der, dem kreditiert wird, selbst vermögend, so wird der *Kredit* bloß zu einem erleichternden *Vermittler* des Austauschs, d.h. es ist das *Geld* selbst in eine ganz *ideale* Form erhoben. Der *Kredit* ist das *nationalökonomische* Urteil über die *Moralität* eines Menschen. Im Kredit ist statt des Metalls oder des Papiers der *Mensch* selbst der *Mittler* des Tausches geworden, aber nicht als Mensch, sondern als das *Dasein eines Kapitals* und der Zinsen. Das Medium des Austauschs ist also allerdings aus seiner materiellen Gestalt in den Menschen zurückgekehrt und zurückversetzt, aber nur weil der Mensch selbst außer sich versetzt in sich selbst zu einer materiellen Gestalt geworden ist. Nicht das Geld ist im Menschen – innerhalb des Kreditverhältnisses aufgehoben, sondern der Mensch selbst ist in *Geld* verwandelt, oder das Geld ist in ihm *inkorporiert*. Die *menschliche Individualität*, die menschliche *Moral* ist sowohl selbst zu einem Handelsartikel geworden, wie zum *Material*, worin das Geld existiert. Statt Geld, Papier ist mein eignes persönliches Dasein, mein Fleisch und Blut, meine gesellige Tugend und Geltung die Materie, der Körper des *Geldgeistes*. Der Kredit scheidet den Geldwert nicht mehr in Geld, sondern in menschliches Fleisch und in menschliches Herz. So sehr sind alle Fortschritte und Inkonsequenzen innerhalb eines falschen Systems der höchste Rückschritt und die höchste Konsequenz der Niedertracht. – Innerhalb des Kreditsystems betätigt sich seine Menschen entfremdete Natur unter dem Schein der höchsten national-

ökonomischen Anerkennung des Menschen auf doppelte Weise: 1. Der Gegensatz zwischen Kapitalist und Arbeiter, großem und kleinem Kapitalist wird noch größer, indem der Kredit nur dem gegeben wird, der schon hat und eine neue Chance der Akkumulation für den Reichen ist, oder indem der Arme im zufälligen Belieben und Urteil des Reichen über ihn seine *ganze* Existenz bestätigt oder verneint, sie völlig von diesem Zufall abhängig sieht; 2. indem die wechselseitige Vorstellung, Heuchelei und Scheinheiligkeit bis auf die Spitze getrieben werden, daß über den Kreditlosen nun außer dem einfachen Urteil, daß er arm ist, nun auch das demoralische Urteil, daß er kein Vertrauen, keine Anerkennung besitzt, also ein geselliger Paria, ein schlechter Mensch ist, hinzukömmt; und indem der Arme zu seiner Entbehrung diese Erniedrigung und die erniedrigende *Bitte* um Kredit bei dem Reichen hinzubekommt; ||XXVII| 3. indem durch diese ganz *ideelle* Existenz des Geldes die *Falschmünzerei* von dem Menschen an keinem andern Stoff, sondern nur mehr an seiner eignen Person vorgenommen werden kann, er selbst sich zu einer falschen Münze machen, Kredit erschleichen, erlügen etc. muß und dieses Kreditverhältnis – sowohl nach Seite des Vertrauenden, als dessen, der das Vertrauen braucht – zum Handelsgegenstand, Gegenstand des wechselseitigen Betrugs und Mißbrauchs wird. Hier zeigt sich dann noch brillant das *Mißtrauen* als die Basis dieses nationalökonomischen Vertrauens; das mißtrauische Abwägen, ob der Kredit geschenkt werden soll oder nicht; die Espionnage nach den Geheimnisssen des Privatlebens etc. des Kreditsuchenden; das Verraten momentaner Übelstände, um einen Rivalen durch plötzliche Erschütterung seines Kredits zu stürzen etc. Das ganze System des Bankerutts, die Scheinunternehmungen etc. ... Im *Staatskredit* hat der Staat ganz dieselbe Stellung, die oben der Mensch ... Im Spiel mit Staatspapieren zeigt sich, wie er zum Spielzeug der Handelsleute geworden ist etc.

4. Das *Kreditsystem* hat endlich seine Vollendung im *Bankwesen*. Die Schöpfung der Bankiers, die Staatsherrschaft der Bank, die Konzentration des Vermögens in diesen Händen, dieser nationalökonomische *Areopag* der Nation, ist die würdige Vollendung des Geldwesens. Indem im Kreditsystem die *moralische Anerkennung eines Menschen*, wie das *Vertrauen zum Staat* etc. die Form des *Kredits* erhielt, tritt das Geheimnis, welches in der Lüge der moralischen Anerkennung liegt, die *unmoralische* Niedertracht dieser Moralität, wie die Scheinheiligkeit und der Egoismus in jenem Vertrauen zum Staat hervor und zeigt sich als das, was er wirklich ist.

Der *Austausch* sowohl der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Produktion selbst, als auch der *menschlichen Produkte* gegeneinander ist = der

Gattungstätigkeit und Gattungsgeist, deren wirkliches, bewußtes und wahres Dasein die *gesellschaftliche* Tätigkeit und der *gesellschaftliche* Genuß ist. Indem das *menschliche* Wesen das *wahre Gemeinwesen* der Menschen, so *schaffen*, produzieren die Menschen durch Betätigung ihres *Wesens* das menschliche *Gemeinwesen*, das gesellschaftliche Wesen, welches keine abstrakt-allgemeine Macht gegenüber dem einzelnen Individuum ist, sondern das Wesen eines jeden Individuums, seine eigne Tätigkeit, sein eignes Leben, sein eigner Geist, sein eigner Reichtum ist. Nicht durch Reflektion entsteht daher jenes *wahre Gemeinwesen*, es erscheint daher durch die *Not* und den *Egoismus* der Individuen, d.h. unmittelbar durch die Betätigung ihres Daseins selbst produziert. Es hängt nicht vom Menschen ab, daß dies Gemeinwesen sei oder nicht; aber solange der Mensch sich nicht als Mensch erkennt und daher die Welt menschlich organisiert hat, erscheint dies *Gemeinwesen* unter der Form der *Entfremdung*. Weil sein *Subjekt*, der Mensch, ein sich selbst entfremdetes Wesen ist. Die Menschen, nicht in einer Abstraktion, sondern als wirkliche, lebendige, besondre Individuen *sind* dies Wesen. *Wie* sie sind, so ist daher es selbst. Es ist daher ein identischer Satz, daß der *Mensch* sich selbst entfremdet, und daß die *Gesellschaft* dieses entfremdeten Menschen die Karikatur seines *wirklichen Gemeinwesens*, seines wahren Gattungslebens sei, daß daher seine Tätigkeit als Qual, seine eigne Schöpfung ihm als fremde Macht, sein Reichtum als Armut, das *Wesensband*, was ihn an den andren Menschen knüpft, als ein unwesentliches Band und vielmehr die Trennung vom andren Menschen als sein wahres Dasein, daß sein Leben als Aufopfrung seines Lebens, daß die Verwirklichung seines Wesens als Entwirklichung seines Lebens, daß seine Produktion als Produktion seines Nichts, daß seine Macht über den Gegenstand als die Macht des Gegenstandes über ihn, daß er, der Herr seiner Schöpfung, als der Knecht dieser Schöpfung erscheint.

Die Nationalökonomie nun faßt das *Gemeinwesen* des *Menschen*, oder ihr sich betätigendes *Menschen*wesen, ihre wechselseitige Ergänzung zum Gattungsleben, zum wahrhaft menschlichen Leben unter der Form des *Austauschs* und des *Handels* auf. Die *Gesellschaft*, sagt Destutt de Tracy, ist eine *Reihe von wechselseitigen échanges*.[96] Sie ist eben diese Bewegung der wechselseitigen Integration. Die *Gesellschaft*, sagt Adam Smith, ist eine *handelstreibende Gesellschaft*. Jedes ihrer Glieder ist ein *Kaufmann*.[97]

Man sieht, wie die Nationalökonomie die *entfremdete* Form des geselligen Verkehrs als die *wesentliche* und *ursprüngliche* und der menschlichen Bestimmung entsprechende *fixiert*.

||XXVIII| Die Nationalökonomie – wie die wirkliche Bewegung – geht aus von dem *Verhältnis des Menschen zum Menschen*, als dem des *Privateigentümers zum Privateigentümer*. Wenn der Mensch als *Privateigentümer* vorausgesetzt wird, d.h. also als exklusiver Besitzer, der durch diesen exklusiven Besitz seine Persönlichkeit bewährt und sich vom andern Menschen unterscheidet, wie auf sie bezieht – das Privateigentum ist sein persönliches, sein ihn *auszeichnendes*, darum sein wesentliches Dasein –, so ist der *Verlust* oder das *Aufgeben* des Privateigentums eine *Entäußerung des Menschen*, wie des *Privateigentums* selbst. Wir halten hier nur die letztere Bestimmung fest. Wenn ich mein Privateigentum an einen andren ablasse, so hört es auf, *mein* zu sein; es wird eine von mir unabhängige, *außer* meinem Bereich liegende Sache, eine mir *äußerliche* Sache. Ich *entäußere* also mein Privateigentum. In bezug auf mich setze ich es also als *entäußertes* Privateigentum. Aber ich setze es nur als *entäußerte* Sache überhaupt, ich hebe nur mein *persönliches* Verhältnis zu ihm auf, ich gebe es den *elementarischen* Naturmächten zurück, wenn ich es nur in bezug auf mich entäußere. Entäußertes *Privateigentum* wird es nur, wenn es zugleich aufhört, *mein* Privateigentum zu sein, ohne deswegen aufzuhören, überhaupt *Privateigentum* zu sein, d.h. also, wenn es zu einem *andren* Menschen *außer* mir in dasselbe Verhältnis tritt, in welchem es zu mir selbst stand, mit einem Wort, wenn es das *Privateigentum* eines *andren* Menschen wird. Den Fall der *Gewalt* ausgenommen – wie komme ich nun dazu, an einen andren Menschen *mein* Privateigentum zu entäußern? Die Nationalökonomie antwortet richtig: Aus *Not*, aus *Bedürfnis*. Der andre Mensch ist auch Privateigentümer, aber von einer *andren* Sache, die ich entbehre und die ich nicht entbehren kann oder will, die mir ein *Bedürfnis* zur Vervollständigung meines Daseins und Verwirklichung meines Wesens scheint.

Das Band, welches die beiden Privateigentümer aufeinander bezieht, ist die *spezifische Natur des Gegenstandes*, der die Materie ihres Privateigentums ist. Die Sehnsucht nach diesen beiden Gegenständen, d.h. das Bedürfnis nach ihnen, zeigt jedem der Privateigentümer, bringt es ihm zum Bewußtsein, daß er außer dem Privateigentum noch ein andres *wesentliches* Verhältnis zu den Gegenständen hat, daß er nicht das besondre Wesen ist, wofür er sich hält, sondern ein *totales* Wesen, dessen Bedürfnisse im Verhältnis des *innern* Eigentums – denn das Bedürfnis nach einer Sache ist der evidenteste, unwiderleglichste Beweis, daß die Sache zu *meinem* Wesen gehört, daß ihr Sein für mich, ihr *Eigentum* das Eigentum, die Eigentümlichkeit meines Wesens ist – zu allen, auch zu den Produktionen der Arbeit des andren stehn. Beide Eigentümer werden also getrieben, ihr Privat-

eigentum aufzugeben, aber es so aufzugeben, daß sie zugleich das Privateigentum bestätigen, oder das Privateigentum innerhalb des Verhältnisses des Privateigentums aufzugeben. Jeder entäußert also einen Teil seines Privateigentums an den andern.

Die *gesellschaftliche* Beziehung oder das *gesellschaftliche* Verhältnis der beiden Privateigentümer ist also die *Wechselseitigkeit* der *Entäußrung*, das Verhältnis der Entäußrung auf beiden Seiten gesetzt, oder die *Entäußrung* als das Verhältnis der beiden Eigentümer, während im einfachen Privateigentum die *Entäußrung* nur noch in bezug auf sich, einseitig stattfindet.

Der *Tausch* oder der *Tauschhandel* ist also der gesellschaftliche, der Gattungsakt, das Gemeinwesen, der gesellschaftliche Verkehr und Integration der Menschen innerhalb des *Privateigentums* und darum der äußerliche, der *entäußerte* Gattungsakt. Eben darum erscheint er als *Tauschhandel*. Es ist darum ebenso das Gegenteil des *gesellschaftlichen* Verhältnisses.

Durch die wechselseitige Entäußrung oder Entfremdung des Privateigentums ist das *Privateigentum* selbst in die Bestimmung des *entäußerten* Privateigentums geraten. Denn erstens hat es aufgehört, das Produkt der Arbeit, die exklusive, auszeichnende Persönlichkeit seines Besitzers zu sein, denn dieser hat es entäußert, es ist von dem Besitzer weggeraten, dessen Produkt es war und hat eine persönliche Bedeutung für den gewonnen, dessen Produkt es *nicht* ist. Es hat seine persönliche Bedeutung für den Besitzer verloren. Zweitens ist es auf ein andres Privateigentum bezogen worden, diesem gleichgesetzt worden. An seine Stelle ist ein Privateigentum von *andrer* Natur getreten, wie es selbst die Stelle eines Privateigentums von *andrer* Natur vertritt. Auf beiden Seiten erscheint also das Privateigentum als Repräsentant eines Privateigentums von andrer Natur, als das *gleiche* eines *andern* Naturprodukts, und beide Seiten beziehen sich so aufeinander, daß jede das Dasein ihres *andern* vertritt und beide wechselseitig sich aufeinander als *Ersatzmänner* ihrer selbst und ihres andern beziehn. Das Dasein des Privateigentums als solchen ist daher zum *Ersatz*, zum *Äquivalent* geworden. An die Stelle seiner unmittelbaren Einheit mit sich selbst ist es nur mehr als Beziehung auf ein *andres*. Als *Äquivalent* ist sein Dasein nicht mehr sein ihm eigentümliches. Es ist daher zum *Wert* und unmittelbar zum *Tauschwert* geworden. Sein Dasein als *Wert* ist eine von seinem unmittelbaren Dasein verschiedne, seinem spezifischen Wesen äußerliche, eine *entäußerte* Bestimmung ||XXIX| *seiner selbst*, ein nur *relatives* Dasein desselben.

Wie nun dieser *Wert* sich näher bestimmt, ist anderswo zu entwickeln, ebenso, wie er zum *Preis* wird.

Das Verhältnis des Tausches vorausgesetzt, wird die *Arbeit* zur *unmittelbaren Erwerbsarbeit.* Dies Verhältnis der entfremdeten Arbeit erreicht seine Höhe erst dadurch, daß 1. von der einen Seite die *Erwerbsarbeit,* das Produkt des Arbeiters in keinem *unmittelbaren* Verhältnis zu seinem Bedürfnis und zu seiner *Arbeitsbestimmung* steht, sondern nach beiden Seiten hin durch dem Arbeiter fremde gesellschaftliche Kombinationen bestimmt wird; 2. daß der, welcher das Produkt *kauft,* selbst nicht produziert, sondern das von einem andren Produzierte vertauscht. In jener rohen Gestalt des *entäußerten* Privateigentums, des *Tauschhandels,* hat jeder der beiden Privateigentümer das produziert, wozu ihn unmittelbar sein Bedürfnis, seine Anlage und das vorhandene Naturmaterial trieb. Jeder tauscht daher gegen den andren nur den Überschuß seiner Produktion aus. Die Arbeit war allerdings seine unmittelbare *Subsistenzquelle,* aber zugleich auch die Betätigung seiner *individuellen Existenz.* Durch den Tausch ist seine *Arbeit* teilweise zur *Erwerbsquelle* geworden. Ihr Zweck und ihr Dasein sind verschieden geworden. Das Produkt wird als *Wert,* als *Tauschwert,* als *Äquivalent,* nicht mehr seiner unmittelbaren persönlichen Beziehung zum Produzenten wegen produziert. Je vielseitiger die Produktion wird, je vielseitiger also einerseits die Bedürfnisse, je einseitiger andrerseits die Leistungen des Produzenten werden, um so mehr fällt seine Arbeit in die Kategorie einer *Erwerbsarbeit,* bis sie endlich nur mehr diese Bedeutung und es ganz *zufällig* und *unwesentlich* wird, sowohl ob der Produzent in dem Verhältnis des unmittelbaren Genusses und des persönlichen Bedürfnisses zu seinem Produkt steht, als auch ob die *Tätigkeit,* die Aktion der Arbeit selbst ihm Selbstgenuß seiner Persönlichkeit, die Verwirklichung seiner Naturanlagen und geistigen Zwecke ist.

In der *Erwerbsarbeit* liegt: 1. Die Entfremdung und Zufälligkeit der Arbeit vom arbeitenden Subjekt; 2. die Entfremdung und Zufälligkeit der Arbeit vom Gegenstand derselben; 3. die Bestimmung des Arbeiters durch die gesellschaftlichen Bedürfnisse, die ihm aber fremd und ein Zwang sind, dem er sich aus egoistischem Bedürfnis, aus Not unterwirft und die für ihn nur die Bedeutung einer Quelle der Befriedigung für seine Notdurft, wie er für sie nur als ein Sklave ihrer Bedürfnisse vorhanden ist; 4. daß dem Arbeiter die Erhaltung seiner individuellen Existenz als *Zweck* seiner Tätigkeit erscheint und sein wirkliches Tun ihm nur als Mittel gilt; daß er sein Leben betätigt, um *Lebens*mittel zu erwerben.

Je größer, je ausgebildeter also die gesellschaftliche Macht erscheint innerhalb des Privateigentumsverhältnisses, um so *egoistischer,* gesellschaftsloser, seinem eignen Wesen entfremdeter wird der Mensch.

Wie der wechselseitige Austausch der Produkte der *menschlichen Tätigkeit* als *Tauschhandel*, als *Schacher*, so erscheint die wechselseitige Ergänzung und Austauschung der Tätigkeit selbst als: *Teilung der Arbeit*, welche aus dem Menschen möglichst ein abstraktes Wesen, eine Drehmaschine etc. macht und bis zur geistigen und physischen Mißgeburt ihn umwandelt.

Grade die *Einheit* der menschlichen Arbeit wird nur als *Teilung* betrachtet, weil das gesellschaftliche Wesen nur als sein Gegenteil, in der Form der Entfremdung zum Dasein kommt. Mit der Zivilisation steigert sich die *Teilung der Arbeit*.

Innerhalb der Voraussetzung der Teilung der Arbeit erhält das Produkt, das Material des Privateigentums für den einzelnen immer mehr die Bedeutung eines *Äquivalents*, und wie er nicht mehr seinen *Überschuß* austauscht, sondern der Gegenstand seiner Produktion ihm schlechthin *gleichgültig* sein kann, so tauscht er auch nicht mehr sein Produkt unmittelbar gegen das ihm *bedürftige* Wesen aus. Das Äquivalent erhält seine Existenz als Äquivalent in *Geld*, welches nun das unmittelbare Resultat der Erwerbsarbeit und der *Mittler* des Tauschs ist. (Siehe oben.)

Im *Geld*, der vollständigen Gleichgültigkeit sowohl gegen die Natur des Materials, gegen die spezifische Natur des Privateigentums, wie gegen die Persönlichkeit des Privateigentümers, ist die vollständige Herrschaft der entfremdeten Sache *über* den Menschen in die Erscheinung getreten. Was als Herrschaft der Person über die Person, ist nun die allgemeine Herrschaft der *Sache* über die *Person*, des Produkts über den Produzenten. Wie schon im *Äquivalent*, im Wert die Bestimmung der *Entäußrung* des Privateigentums lag, so ist das *Geld* das sinnliche, selbst gegenständliche Dasein dieser *Entäußrung*.

||XXX| Es versteht sich, daß die Nationalökonomie diese ganze Entwicklung nur als ein factum, als die Ausgeburt zufälliger Not begreifen kann.

Die Trennung der Arbeit von sich selbst = Trennung des Arbeiters vom Kapitalisten = Trennung von Arbeit und Kapital, dessen ursprüngliche Form in *Grundeigentum* und *bewegliches*[1] *Eigentum* zerfällt ... Die ursprüngliche Bestimmung des Privateigentums ist das Monopol; sobald es sich daher eine politische Konstitution gibt, ist sie die des Monopols. Das vollendete Monopol ist die Konkurrenz. – Dem Nationalökonomen zerfallen *Produktion*, *Konsumtion* und als Vermittler von beiden der *Austausch*

[1] „bewegliches" in der Handschrift nicht hervorgehoben

oder die *Distribution.* Die Trennung von Produktion und Konsumtion, von Tätigkeit und Geist an verschiedne Individuen und in demselben Individuum, ist die *Trennung der Arbeit* von ihrem *Gegenstand* und von ihr selbst als einem Geist. Die *Distribution* ist die sich betätigende Macht des Privateigentums. – Die Trennung von Arbeit, Kapital, Grundeigentum wechselseitig, wie die der Arbeit von der Arbeit, des Kapitals vom Kapital, und des Grundeigentums vom Grundeigentum, endlich die Trennung der Arbeit vom Arbeitslohn, des Kapitals von dem Gewinn, und des Gewinns von den Zinsen, endlich des Grundeigentums von der Grundrente, läßt die Selbstentfremdung sowohl in der Gestalt der Selbstentfremdung als der wechselseitigen Entfremdung erscheinen.

„Man unterstelle nun den Fall, daß das Gouvernement die Vermehrung und Vermindrung des Geldes fixieren will. Bestrebt es sich, die Quantität des Geldes unter dem Maß zu halten, den der freie Verlauf der Dinge produzieren würde, so erhebt es den Wert des gemünzten Goldes und macht es zum Interesse aller, die Barren in Münze zu verwandeln. Dann entsteht heimliche Fabrikation, das Gouvernement muß sie durch Strafen verhindern. Will das Gouvernement die Goldquantität *über* der nötigen Höhe erhalten, so drückt es seinen Wert herab, jeder sucht es in Barren zu gießen, wogegen es wieder nur das Mittel der Strafe hat. Aber die Hoffnung des Gewinns siegt über die Furcht vor der Strafe." p. 137, 138.

§ 9. „Wenn 2 Individuen sich eines dem anderen 100 £ schuldeten, statt sich wechselseitig diese Summe auszuzahlen, haben sie wechselseitig nur ihre Obligationen auszutauschen. So auch zwischen 2 Nationen... Daher *Wechselbriefe,* um so nötiger in einer Zeit, wo die wenig aufgeklärte Politik die *Exportation* edler Metalle verbot und grausam bestrafte." p. 142 sq.

§ 10. Ersparung *unproduktiver* Konsumtion durch das Papiergeld. p. 146 sq.

§ 11. „Die Unbequemlichkeiten des Papiergeldes sind: 1. Die *Ermanglung*" Sünde[1] (manque) „der Personen, die das Papiergeld ausstellen, ihre Verpflichtungen zu erfüllen. 2. Die Fälschungen. 3. Der Kurswechsel, altération des cours." p. 149.

§ 12. Edle Metalle sind Waren. Man exportiert Waren nur, die weniger teuer sind in dem Lande, woher sie kommen, als in dem Lande, wohin sie gehn, und man importiert Waren nur, die teurer sind in dem Land, wo sie hingehn, als in dem, wo sie herkommen. Also hängt es vom Wert der edlen Metalle in einem Lande ab, ob [man] sie importieren oder exportieren soll. [p. 175 sq.]

§ 13. „Der Wert der edlen Metalle ist die Quantität von anderen Sachen, die man für sie im Austausch gibt." p. 177. „Dies Verhältnis ist in verschiedenen Ländern und sogar in verschiedenen Gegenden desselben Landes verschieden. [...] *‚La vie est moins chère'*[2] heißt, daß man an einem bestimmten Ort die Lebensmittel mit einer geringeren Summe Geldes kaufen[3] kann." [p. 177.]

[1] „Sünde" steht in der Handschrift über *„Ermanglung"* – [2] *‚Das Leben ist weniger teuer'* – [3] in der Handschrift: verkaufen

§ 14. „Das Verhältnis der Nationen ist wie das der Kaufleute... ils achèteront toujours au meilleur marché possible, et vendront toujours le plus cher qu'ils pourront[1]." p.215.

IV. *De la consommation.*[2]

„*Production, distribution, échange*[3] sind bloße *Mittel.* Man produziert nicht, um zu produzieren. Es sind intermediäre, vermittelnde Operationen. Der Zweck ist die *Konsumtion.*" p.237.

§ 1. „Die Konsumtion ist: 1. *produktiv.* Begreift alles, was depensiert wird im Zweck, eine Sache zu produzieren, umfaßt den Unterhalt des Arbeiters ... dann die Maschinen, Handwerkszeug, Gebäude, Tiere für die produktiven Operationen; endlich: die Rohstoffe, sei es nun, daß das zu produzierende Objekt unmittelbar aus ihnen geformt wird oder woher man es ziehen kann." p.238, 239. „Nur die Sachen der 2. Klasse sind nicht vollständig konsumiert im Lauf der produktiven Operationen." l.c.

2. *improduktive* Konsumtion. „Gagen eines Lakais, jede Konsumtion, die nicht im Behuf der Produkte geschieht, um vermittelst einer Sache eine andre äquivalente zu erhalten, ist improduktiv." p.240. „Die produktive Konsumtion ist selbst ein *Mittel,* nämlich ein Mittel der Produktion; die improduktive ist kein Mittel, sie ist Zweck, der *Genuß,* den die Konsumtion verschafft, das *Motiv* aller vorhergehenden Operation." p.241. „Durch die erste Art der Konsumtion geht nichts, durch die 2. alles verloren." l.c. „Was man *produktiv* konsumiert, ist immer *Kapital.* Das ist eine besonders merkwürdige Eigenschaft der produktiven Konsumtion. Was produktiv konsumiert wird, *ist* Kapital, und es *wird* Kapital durch die Konsumtion." p. [241,] 242. „Die Totalität dessen, was die produktiven Kräfte eines Landes in einem Jahre schaffen, ist das produit annuel brut[4]. Der größte Teil davon zur Ersetzung des konsumierten Kapitals bestimmt. Was übrigbleibt vom produit brut[5] nach Ersetzung des Kapitals, ist das produit net[6]; es verteilt sich nur als Gewinn des Kapitals oder Grundrente." p.[242,] 243. „Es ist der fonds, woraus gewöhnlich alle Zulage zum Nationalkapital herkömmt." l.c. „Der *produktiven* und *improduktiven Konsumtion* entsprechen die *produktive* und *improduktive* Arbeit." p.244.

§ 2. „Alles, was im Lauf eines Jahres produziert ist, ist im Lauf des folgenden Jahres konsumiert, produktiv oder improduktiv." p.246.

§ 3. „Die Konsumtion dehnt sich aus nach dem Maß der Produktion; ein Mensch produziert nur, weil er *zu haben* verlangt. Ist das produzierte Objekt das, was er haben will, so hört er, wenn er sich soviel verschafft hat, als er braucht, zu arbeiten auf. Produziert er mehr, so geschieht es, weil er im Austausch gegen dies Mehr irgendein anderes Objekt haben will. Er produziert die eine Sache, aus Begierde, die andere zu besitzen. Die Produktion dieser Sache ist ihm das einzige Mittel, die andere Sache zu erhalten, und er erhält sie so wohlfeiler, als wenn er gezwungen wäre, sie selbst zu produ-

[1] sie kaufen immer so billig wie möglich und verkaufen immer so teuer wie sie können – [2] *Über die Konsumtion.* – [3] *Produktion, Verteilung, Austausch* – [4] Jahresprodukt – [5] Bruttoprodukt – [6] Nettoprodukt

zieren. Bei der Teilung der Arbeit beschränkt er sich, eine bestimmte Sache oder nur einen Teil derselben zu produzieren, nur einen kleinen Teil seiner eigenen Produktion wendet er für sich an; den Rest bestimmt er dazu, alle andern Waren zu kaufen, welche er verlangt; und wenn sich ein Mensch auf die Produktion einer einzigen Sache beschränkt und sein Produkt gegen alle andern austauscht, findet man, daß jeder mehr von den verschiedenen Sachen, die er begehrt, erhält, als er davon erhalten hätte, wenn er selbst sie ||XXXI| hätte produzieren wollen. Produziert ein Mensch für sich selbst, so findet der *Austausch* nicht statt. Er verlangt nichts zu kaufen und bietet nichts zum Verkauf an. Er besitzt einen Gegenstand, er hat ihn produziert und hat nicht die Absicht, sich seiner zu entledigen. Wendet man als Metapher die terminos „offre und demande"[1] auf diesen Fall an, so sind offre und demande sich hier vollständig proportioniert. Was die offre und demande der verkäuflichen Gegenstände betrifft, so können wir ganz außer Frage stellen den Teil des jährlichen Produkts, welchen jeder producteur verzehrt unter der Gestalt, welche er produziert oder empfängt." p.251.

„Sprechen wir hier von offre und demande, so sprechen wir im allgemeinen. Sagen wir von einer bestimmten Nation zu einer bestimmten Epoche, daß ihre offre = ist ihrer demande, so sagen wir das nicht in bezug auf 1 oder 2 Waren; wir wollen sagen, daß ihre demande von allen Waren en masse genommen = ist allem, was sie an Waren von jeder Art anbieten kann. Trotz dieser Gleichheit von offre und demande, im allgemeinen genommen, kann es sehr wohl geschehen, daß man von einer oder mehreren besondren Waren zuviel oder zuwenig in bezug auf die Nachfrage dieser Waren produziert hat." p.251, 252. „Zwei Sachen sind nötig, um eine *Nachfrage* (demande) zu konstituieren: die Begierde, eine Ware zu haben, und der Besitz eines äquivalenten Objekts, das man im Austausch geben kann. Eine demande bezeichnet die *Begierde* und das *Mittel* zu kaufen. Wenn eines oder das andre mangelt, kann der Ankauf nicht stattfinden. Der Besitz eines äquivalenten Gegenstandes ist die notwendige Basis jeder Nachfrage. Vergeblich wünscht ein Mensch, irgendwelche Gegenstände zu besitzen, wenn er nichts zu geben hat, um sie zu erhalten. Das äquivalente Objekt, welches ein Mensch hinzubringt, ist das *Instrument* der Nachfrage. Die Ausdehnung seiner Nachfrage mißt sich am Wert dieses Gegenstandes. Die Nachfrage und der äquivalente Gegenstand sind die termini, welche man *einen dem anderen* substituieren kann. Man hat schon gesehn, daß jeder Mensch, welcher produziert, den Besitz anderer Gegenstände erstrebt als dessen, zu dessen Produktion er konkurriert hat, und daß die Ausdehnung dieses Strebens, dieser Begierde *gemessen* ist durch die Totalität seiner Produktion, insofern er sie nicht für seine eigne Konsumtion behalten will. Ebenso evident ist es, daß ein Mensch das, was er produziert hat und nicht selbst konsumieren will, im Austausch für andre Gegenstände geben kann. Sein *Wille zu kaufen* und sein *Mittel, es zu tun*, sind also gleich, oder seine Nachfrage ist exakt = seinem Totalprodukt, sofern er es nicht selbst verzehren will." p.252, 253.

Mill analysiert hier mit seiner gewohnten zynischen Schärfe und Klarheit den Austausch auf der Basis des Privateigentums.

[1] „Zufuhr und Nachfrage"

Der Mensch – dies ist die Grundvoraussetzung des Privateigentums – *produziert* nur, um zu *haben*. Der Zweck der Produktion ist das *Haben*. Und nicht nur hat die Produktion einen solchen *nützlichen* Zweck; sie hat einen *eigennützigen* Zweck; der Mensch produziert nur, um für sich zu *haben;* der Gegenstand seiner Produktion ist die Vergegenständlichung seines *unmittelbaren*, eigennützigen *Bedürfnisses*. Der Mensch, für sich – im wilden, barbarischen Zustand – hat daher das Maß seiner Produktion an dem *Umfang* seines unmittelbaren Bedürfnisses, dessen Inhalt *unmittelbar* der produzierte Gegenstand selbst ist.

Der Mensch produziert daher in diesem Zustand *nicht mehr*, als er unmittelbar bedarf. Die *Grenze seines Bedürfnisses* ist die *Grenze seiner Produktion*. Nachfrage und Zufuhr decken sich daher genau. Seine Produktion ist *gemessen* durch sein Bedürfnis. In diesem Fall findet kein Austausch statt, oder der Austausch reduziert sich auf den Austausch seiner Arbeit gegen das Produkt seiner Arbeit, und dieser Austausch ist die latente Form Keim[1] des wirklichen Austausches.

Sobald der Austausch stattfindet, findet die Mehrproduktion über die unmittelbare Grenze des Besitzes hinaus statt. Diese Mehrproduktion ist aber keine Erhebung über das eigennützige Bedürfnis. Sie ist vielmehr nur eine *vermittelte* Weise, ein Bedürfnis, das nicht unmittelbar in *dieser* Produktion, sondern in der Produktion eines andren seine Vergegenständlichung findet, zu befriedigen. Die Produktion ist zur *Erwerbsquelle*, zur Erwerbsarbeit geworden. Während also in dem ersten Verhältnis das Bedürfnis das Maß der Produktion ist, ist in dem 2ten Verhältnis die Produktion oder vielmehr der *Besitz des Produktes* das Maß, wieweit sich die Bedürfnisse befriedigen können.

Ich habe für mich produziert und nicht für dich, wie du für dich produziert hast und nicht für mich. Das Resultat meiner Produktion hat an und für sich ebensowenig Beziehung auf dich, wie das Resultat deiner Produktion eine unmittelbare Beziehung auf mich hat. D. h. unsere Produktion ist[2] keine Produktion des Menschen für den Menschen als Menschen, d. h. keine *gesellschaftliche* Produktion. Als Mensch hat also keiner von uns eine Beziehung des Genusses auf das Produkt des andren. Als Menschen sind wir nicht für unsere wechselseitigen Produktionen vorhanden. Unser Austausch kann daher auch nicht die vermittelnde Bewegung sein, worin es bestätigt wurde, daß mein Produkt ||XXXII| [für] dich ist, weil es eine *Vergegenständlichung* deines eignen Wesens, deines Bedürfnisses ist. Denn

[1] „Keim" steht in der Handschrift über „Form" – [2] in der Handschrift: sind

nicht das *menschliche Wesen* ist das Band unserer Produktionen füreinander. Der Austausch kann nur in *Bewegung* setzen, nur bestätigen den *Charakter*, den jeder von uns zu seinem eignen Produkt, also zu der Produktion des andern hat. Jeder von uns sieht in seinem Produkt nur seinen *eignen* vergegenständlichten Eigennutz, also in dem Produkt des andren einen *andren*, von ihm unabhängigen, fremden gegenständlichen Eigennutz.

Du hast allerdings als Mensch eine menschliche Beziehung zu meinem Produkt: du hast das *Bedürfnis* meines Produktes. Es ist daher für dich als Gegenstand deiner Begierde und deines Willens vorhanden. Aber dein Bedürfnis, deine Begierde, dein Wollen sind ohnmächtiges Bedürfnis, Begierde, Wollen für mein Produkt. D. h. also, dein *menschliches* und darum auf meine menschliche Produktion notwendig in innerlicher Beziehung stehendes Wesen, ist nicht deine *Macht*, dein Eigentum an dieser Produktion, denn nicht die *Eigentümlichkeit*, nicht die *Macht* des menschlichen Wesens ist anerkannt in meiner Produktion. Sie sind vielmehr das *Band*, welches dich mir abhängig macht, weil sie dich in eine Abhängigkeit von meinem Produkt versetzen. Weit entfernt, daß sie das *Mittel* wären, welches dir *Macht* über meine Produktion gäbe, sind sie vielmehr das *Mittel*, mir Macht über dich zu geben.

Wenn ich *mehr* produziere, als ich unmittelbar selbst von dem produzierten Gegenstand brauchen kann, so ist meine *Mehr*produktion auf dein Bedürfnis *berechnet*, raffiniert. Ich produziere nur dem *Schein* nach ein Mehr von diesem Gegenstand. Ich produziere der Wahrheit nach einen *andren* Gegenstand, den Gegenstand deiner Produktion, den ich gegen dies Mehr auszutauschen gedenke, ein Austausch, den ich in Gedanken schon vollzogen habe. Die *gesellschaftliche* Beziehung, in der ich zu dir stehe, meine Arbeit für dein Bedürfnis ist daher auch ein bloßer *Schein*, und unsere wechselseitige Ergänzung ist ebenfalls ein bloßer *Schein*, dem die wechselseitige Plünderung zur Grundlage dient. Die Absicht der *Plünderung*, des *Betrugs* liegt notwendig im Hinterhalt, denn da unser Austausch ein eigennütziger ist, von deiner wie meiner Seite, da jeder Eigennutz den fremden zu überbieten sucht, so suchen wir uns notwendig zu betrügen. Das Maß der Macht, welche ich meinem Gegenstand über deinen einräume, bedarf allerdings, um zu einer wirklichen Macht zu werden, deiner *Anerkennung*. Unsere wechselseitige Anerkennung über die wechselseitige Macht unserer Gegenstände ist aber ein Kampf, und im Kampf siegt, wer mehr Energie, Kraft, Einsicht oder Gewandtheit besitzt. Reicht die physische Kraft hin, so plündere ich dich direkt. Ist das Reich der physischen Kraft gebrochen, so suchen wir uns wechselseitig einen Schein vorzumachen und der

Gewandteste übervorteilt den andern. Wer den andern übervorteilt, ist für das *Ganze* des Verhältnisses ein Zufall. Die *ideelle, gemeinte* Übervorteilung findet auf beiden Seiten statt, d.h. jeder der beiden hat in seinem eignen Urteil den andren übervorteilt.

Der Austausch vermittelt sich also von beiden Seiten notwendig durch den *Gegenstand* der wechselseitigen Produktion und des wechselseitigen Besitzes. Das ideelle Verhältnis zu den wechselseitigen Gegenständen unserer Produktion ist allerdings unser wechselseitiges Bedürfnis. Aber das *reelle*, sich in *Wirklichkeit* setzende, das *wahre*, sich ausführende Verhältnis ist nur der wechselseitige *exklusive Besitz* der wechselseitigen Produktion. Was deinem Bedürfnis zu meiner Sache einen *Wert*, eine *Würde*, einen *Effekt* für mich gibt, ist allein dein *Gegenstand*, das *Äquivalent* meines Gegenstands. Unser wechselseitiges Produkt ist also das *Mittel*, die *Vermittelung*, das *Instrument*, die *anerkannte Macht* unsrer wechselseitigen Bedürfnisse aufeinander. Deine *Nachfrage* und das *Äquivalent deines Besitzes* sind also *gleichbedeutende*, gleich gültige termini für mich, und deine Nachfrage hat erst einen *Sinn*, weil eine Wirkung, wenn sie Sinn und Wirkung in bezug auf mich hat. Als bloßer Mensch, ohne dies Instrument ist deine Nachfrage ein unbefriedigtes Streben deinerseits, ein nicht vorhandner Einfall für mich. Du als Mensch stehst also in keinem Verhältnis zu meinem Gegenstande, weil *ich selbst* kein menschliches Verhältnis zu ihm habe. Aber das *Mittel* ist die *wahre Macht* über einen Gegenstand, und daher schauen wir wechselseitig unser Produkt als die *Macht* eines jeden über den andren und über sich selbst an, d.h. unser eignes Produkt hat sich auf die Hinterfüße gegen uns gestellt, es schien unser Eigentum, in Wahrheit aber sind wir sein Eigentum. Wir selbst sind von dem *wahren* Eigentum ausgeschlossen, weil unser *Eigentum* den andren Menschen ausschließt.

Die einzig verständliche Sprache, die wir zueinander reden, sind unsre Gegenstände in ihrer Beziehung aufeinander. Eine menschliche Sprache verständen wir nicht, und sie bliebe effektlos; sie würde von der einen Seite als Bitte, als Flehen ||XXXIII| und darum als eine *Demütigung* gewußt, empfunden und daher mit Scham, mit dem Gefühl der Wegwerfung vorgebracht, von der andren Seite als *Unverschämtheit* oder *Wahnwitz* aufgenommen und zurückgewiesen werden. So sehr sind wir wechselseitig dem menschlichen Wesen entfremdet, daß die unmittelbare Sprache dieses Wesens uns als eine *Verletzung der menschlichen Würde*, dagegen die entfremdete Sprache der sachlichen Werte als die gerechtfertigte, selbstvertrauende und sichselbstanerkennende menschliche Würde erscheint.

Allerdings: In deinen Augen ist dein Produkt ein *Instrument*, ein *Mittel* zur Bemächtigung meines Produkts und daher zur Befriedigung deines Bedürfnisses. Aber in meinen Augen ist es der *Zweck* unsres Austauschs. Du giltst mir vielmehr als Mittel und Instrument zur Produktion dieses Gegenstandes, der ein Zweck für mich ist, wie du umgekehrt in diesem Verhältnis zu meinem Gegenstand giltst. Aber 1. jeder von uns *tut* wirklich das, als was der andre ihn anschaut. Du hast wirklich dich zum Mittel, zum Instrument, zum Produzenten *deines* eignen Gegenstandes gemacht, um dich des meinigen zu bemächtigen; 2. dein eigner Gegenstand ist dir nur die *sinnliche Hülle*, die *verborgne Gestalt* meines Gegenstandes; denn seine Produktion *bedeutet*, will *ausdrücken*: den *Erwerb* meines Gegenstandes. Also bist du in der Tat für dich selbst zum *Mittel*, zum *Instrument* deines Gegenstandes geworden, dessen *Knecht* deine Begierde ist, und du hast Knechtsdienste getan, damit der Gegenstand deiner Begierde nie wieder eine Gnade antue. Wenn diese wechselseitige Knechtschaft des Gegenstandes über uns im Beginn der Entwicklung nun auch wirklich als das Verhältnis der *Herrschaft* und *Sklaverei* erscheint, so ist das nur der *rohe* und *offen*herzige Ausdruck unsres *wesentlichen* Verhältnisses.

Unser *wechselseitiger* Wert ist für uns der *Wert* unsrer wechselseitigen Gegenstände. Also ist der Mensch selbst uns wechselseitig *wertlos*.

Gesetzt, wir hätten als Menschen produziert: Jeder von uns hätte in seiner Produktion sich selbst und den andren *doppelt bejaht*. Ich hätte 1. in meiner *Produktion* meine *Individualität*, ihre *Eigentümlichkeit* vergegenständlicht und daher sowohl während der Tätigkeit eine individuelle *Lebensäußerung* genossen, als im Anschauen des Gegenstandes die individuelle Freude, meine Persönlichkeit als *gegenständliche*, *sinnlich anschaubare* und darum *über allen Zweifel erhabene* Macht zu wissen. 2. In deinem Genuß oder deinem Gebrauch meines Produkts hätte ich *unmittelbar* den Genuß, sowohl des Bewußtseins, in meiner Arbeit ein *menschliches* Bedürfnis befriedigt, also das *menschliche* Wesen vergegenständlicht und daher dem Bedürfnis eines andren *menschlichen* Wesens seinen entsprechenden Gegenstand verschafft zu haben, 3. für dich der *Mittler* zwischen dir und der Gattung gewesen zu sein, also von dir selbst als eine Ergänzung deines eignen Wesens und als ein notwendiger Teil deiner selbst gewußt und empfunden zu werden, also sowohl in deinem Denken wie in deiner Liebe mich bestätigt zu wissen, 4. in meiner individuellen Lebensäußerung unmittelbar deine Lebensäußerung geschaffen zu haben, also in meiner individuellen Tätigkeit unmittelbar mein wahres Wesen, mein *menschliches*, mein *Gemeinwesen bestätigt* und *verwirklicht* zu haben.

Unsere Produktionen wären ebenso viele Spiegel, woraus unser Wesen sich entgegenleuchtete.

Dies Verhältnis wird dabei wechselseitig, von deiner Seite geschehe, was von meiner gesch[ieht].

Betrachten wir die verschiedenen Momente, wie sie in der Unterstellung erscheinen:

Meine Arbeit wäre *freie Lebensäußerung*, daher *Genuß* des *Lebens*. Unter der Voraussetzung des Privateigentums ist sie *Lebensentäußrung*, denn ich arbeite, *um zu leben*, um mir ein *Mittel* des Lebens zu verschaffen. Mein Arbeiten *ist nicht* Leben.

Zweitens: In der Arbeit wäre daher die *Eigentümlichkeit* meiner Individualität, weil mein *individuelles* Leben bejaht. Die Arbeit wäre also *wahres, tätiges Eigentum*. Unter der Voraussetzung des Privateigentums ist meine Individualität bis zu dem Punkte entäußert, daß diese *Tätigkeit* mir *verhaßt*, eine *Qual* und vielmehr nur der *Schein* einer Tätigkeit, darum auch eine nur *erzwungene* Tätigkeit und nur durch eine *äußerliche* zufällige Not, *nicht* durch eine *innere notwendige* Not mir auferlegt ist.

Nur als das, was meine Arbeit ist, kann sie in meinem Gegenstand erscheinen. Sie kann nicht als das erscheinen, was sie dem Wesen nach *nicht* ist. Daher erscheint sie nur noch als der gegenständliche, sinnliche, angeschaute und darum über allen Zweifel erhabene Ausdruck meines *Selbstverlustes* und meiner *Ohnmacht*. |XXXIII||[98]

Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844[99]

Geschrieben von April bis August 1844.
Nach der Handschrift.

In der Handschrift sind einige Stellen vertikal durchgestrichen. Diese Stellen sind durch Winkelklammern ⟨⟩ kenntlich gemacht.

Vorrede

||XXXIX| Ich habe in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" die Kritik der Rechts- und Staatswissenschaft unter der Form einer Kritik der *Hegelschen* Rechtsphilosophie angekündigt.[100] Bei der Ausarbeitung zum Druck zeigte sich die Vermengung der nur gegen die Spekulation gerichteten Kritik mit der Kritik der verschiednen Materien selbst durchaus unangemessen, die Entwicklung hemmend, das Verständnis erschwerend. Überdem hätte der Reichtum und die Verschiedenartigkeit der zu behandelnden Gegenstände nur auf eine ganz aphoristische Weise die Zusammendrängung in *eine* Schrift erlaubt, wie ihrerseits eine solche aphoristische Darstellung den *Schein* eines willkürlichen Systematisierens erzeugt hätte. Ich werde daher in verschiednen selbständigen Broschüren die Kritik des Rechts, der Moral, Politik etc. aufeinanderfolgen lassen und schließlich in einer besondren Arbeit wieder den Zusammenhang des Ganzen, das Verhältnis der einzelnen Teile, wie endlich die Kritik der spekulativen Bearbeitung jenes Materials zu geben versuchen. Man findet aus diesem Grunde in der vorliegenden Schrift den Zusammenhang der Nationalökonomie mit Staat, Recht, Moral, bürgerlichem Leben etc. grade nur soweit berührt, als die Nationalökonomie selbst ex professo diese Gegenstände berührt.

Dem mit der Nationalökonomie vertrauten Leser habe ich nicht erst zu versichern, daß meine Resultate durch eine ganz empirische, auf ein gewissenhaftes kritisches Studium der Nationalökonomie gegründete Analyse gewonnen worden sind.

⟨Der unwissende Rezensent[101] dagegen, der seine völlige Ignoranz und Gedankenarmut dadurch zu verbergen sucht, daß er die Phrase *„utopische Phrase"* oder auch Phrasen, wie „die ganz reine, ganz entschiedne, ganz kritische Kritik", die „nicht bloß rechtliche, sondern gesellschaftliche,

ganz gesellschaftliche Gesellschaft", die „kompakte massenhafte Masse", die „wortführenden Wortführer der massenhaften Masse" – dem positiven Kritiker an den Kopf wirft, dieser Rezensent hat noch den ersten Beweis zu liefern, daß er außer seinen theologischen Familienangelegenheiten auch in *weltlichen* Angelegenheiten ein Wort mitzusprechen hat.⟩

Es versteht sich von selbst, daß ich außer den französischen und englischen Sozialisten auch deutsche sozialistische Arbeiten benutzt habe. Die inhaltsvollen und *originalen* deutschen Arbeiten für diese Wissenschaft reduzieren sich indes – außer Weitlings Schriften – auf die in den „21 Bogen" gelieferten Aufsätze von *Heß*[102] und auf *Engels' „Umrisse zur Kritik der Nationalökonomie" in den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern"*, wo ich ebenfalls die ersten Elemente der vorliegenden Arbeit in ganz allgemeiner Weise angedeutet habe.

⟨Außer diesen Schriftstellern, die sich mit der Nationalökonomie kritisch beschäftigt haben, verdankt die positive Kritik überhaupt, also auch die deutsche positive Kritik der Nationalökonomie, ihre wahre Begründung den Entdeckungen *Feuerbachs*, gegen dessen *„Philosophie der Zukunft"* und „Thesen zur Reform der Philosophie" in den „Anecdotis" – sosehr sie stillschweigend benutzt werden – der kleinliche Neid der einen, der wirkliche Zorn der andern ein förmliches Komplott zur *Verheimlichung* angestiftet zu haben scheint.⟩

Von *Feuerbach* datiert erst die *positive* humanistische und naturalistische Kritik. Je geräuschloser, desto sichrer, tiefer, umfangsreicher und nachhaltiger ist die Wirkung der *Feuerbachischen* Schriften, die einzigen Schriften seit Hegels „Phänomenologie" und „Logik", worin eine wirkliche theoretische Revolution enthalten ist.

Das Schlußkapitel der vorliegenden Schrift, die Auseinandersetzung mit der *Hegelschen Dialektik* und Philosophie überhaupt, hielt ich für durchaus notwendig im Gegensatz zu den *kritischen Theologen* unsrer Zeit, [da] ||XL| eine solche Arbeit nicht vollbracht worden ist – eine notwendige *Ungründlichkeit*, da selbst der *kritische* Theologe *Theologe* bleibt, also entweder von bestimmten Voraussetzungen der Philosophie als einer Autorität ausgehn muß oder, wenn ihm im Prozeß der Kritik und durch fremde Entdeckungen Zweifel an den philosophischen Voraussetzungen entstanden sind, sie feiger- und ungerechtfertigterweise verläßt, von ihnen *abstrahiert*, seine Knechtschaft unter dieselben und den Ärger über diese Knechtschaft nur mehr in negativer, bewußtloser und sophistischer Weise kundtut.

⟨nur negativ und bewußtlos dadurch äußert, teils daß er beständig die Versichrung von der *Reinheit* seiner eignen Kritik wiederholt, teils daß er,

um das Auge des Beobachters wie sein eignes Auge von der *notwendigen* Auseinandersetzung der *Kritik* mit ihrer Geburtsstätte – der Hegelschen *Dialektik* und deutschen Philosophie überhaupt – von dieser notwendigen Erhebung der modernen Kritik über ihre eigne Beschränktheit und Naturwüchsigkeit zu entfernen, vielmehr den Schein hervorzubringen sucht, als habe es die Kritik nur noch mit einer beschränkten Gestalt der Kritik außer ihr – etwa der des 18ten Jahrhunderts – und mit der Beschränktheit der *Masse* zu tun. Endlich, indem der kritische Theologe teils, wenn Entdeckungen über das Wesen seiner eignen philosophischen Voraussetzungen – wie die *Feuerbachischen* – gemacht werden, sich den Schein gibt, als habe *er* das zustande gebracht, und zwar sich diesen Schein gibt, indem er die Resultate jener Entdeckungen, ohne sie ausbilden zu können, in der Form von *Stichworten* gegen noch in der Philosophie befangne Schriftsteller schleudert, teils sich das Bewußtsein sogar seiner Erhabenheit über jene Entdeckungen zu verschaffen weiß, indem er Elemente der Hegelschen *Dialektik*, die er an jener Kritik derselben noch vermißt, die ihm noch nicht kritisch zum Genuß dargeboten werden, nicht etwa nun selbst in das richtige Verhältnis zu bringen suchte oder zu bringen vermöchte, sondern sie in versteckter, hämischer und skeptischer Weise gegen jene Kritik der Hegelschen Dialektik, also etwa die Kategorie des vermittelnden Beweises gegen die Kategorie der positiven von sich selbst beginnenden Wahrheit, d. [...][1] in der ihr *eigentümlichen* Gestalt auf eine geheimnistuerische Weise geltend macht. Der theologische Kritiker findet es nämlich ganz natürlich, daß von philosophischer Seite her alles zu *tun* ist, damit er von der Reinheit, Entschiedenheit, von der ganz kritischen Kritik *schwatzen* könne, und er dünkt sich der wahre *Überwinder der Philosophie*, wenn er etwa ein Moment Hegels als an Feuerbach mangelnd *empfindet*, denn über die Empfindung zum Bewußtsein kömmt der theologische Kritiker, sosehr er auch den spiritualistischen Götzendienst des „*Selbstbewußtseins*" und des „*Geistes*" treibt, nicht hinaus.〉

Genau angesehn ist die *theologische Kritik* – so sehr sie im Beginn der Bewegung ein wirkliches Moment des Fortschritts war – in letzter Instanz nichts anders als die zur *theologischen Karikatur* verzerrte Spitze und Konsequenz der alten *philosophischen* und namentlich *Hegelschen Transzendenz*. Diese interessante Gerechtigkeit der Geschichte, welche die Theologie, von jeher der faule Fleck der Phil[osophie], nun auch dazu bestimmt, die negative Auflösung der Philosophie – d.h. ihren Verfaulungsprozeß – an sich

[1] In der Handschrift drei Wörter nicht zu entziffern

darzustellen – diese historische Nemesis werde ich bei andrer Gelegenheit ausführlich nachweisen.[103]

⟨Inwiefern dagegen *Feuerbachs* Entdeckungen über das Wesen der Philosophie noch immer – wenigstens zu ihrem *Beweise* – eine kritische Auseinandersetzung mit der philosophischen Dialektik nötig machten, wird man aus meiner Entwicklung selbst ersehn. –⟩ | XL||

[ERSTES MANUSKRIPT]

Arbeitslohn

‖ I | *Arbeitslohn* wird bestimmt durch den feindlichen Kampf zwischen Kapitalist und Arbeiter. Die Notwendigkeit des Siegs für den Kapitalisten. Kapitalist kann länger ohne den Arbeiter leben als dieser ohne jenen. Verbindung unter den Kapitalisten habituell und von Effekt, die der Arbeiter verboten und von schlechten Folgen für sie. Außerdem können der Grundeigentümer und Kapitalist ihren Revenuen industrielle Vorteile hinzufügen, der Arbeiter seinem industriellen Einkommen weder Grundrente noch Kapitalinteresse. Darum die Konkurrenz unter den Arbeitern so groß. Also für den Arbeiter allein ist die Trennung von Kapital, Grundeigentum und Arbeit eine notwendige, wesentliche und schädliche Trennung. Kapital und Grundeigentum brauchen nicht in dieser Abstraktion stehnzubleiben, wohl aber die Arbeit des Arbeiters.

Für den Arbeiter also die Trennung von Kapital, Grundrente und Arbeit tödlich.

Die niedrigste und die einzig notwendige Taxe für den Arbeitslohn ist die Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit und so viel mehr, daß er eine Familie ernähren kann und die Arbeiterrace nicht ausstirbt. Der gewöhnliche Arbeitslohn ist nach Smith der niedrigste, der mit der simple humanité[1] [104], nämlich einer viehischen Existenz, verträglich ist.

Die Nachfrage nach Menschen regelt notwendig die Produktion der Menschen wie jeder andren Ware. Ist die Zufuhr viel größer als die Nachfrage, so sinkt ein Teil der Arbeiter in den Bettelstand oder den Hungertod herab. Die Existenz des Arbeiters ist also auf die Bedingung der Existenz jeder andren Ware reduziert. Der Arbeiter ist zu einer Ware geworden, und es ist ein Glück für ihn, wenn er sich an den Mann bringen kann. Und die Nachfrage, von der das Leben des Arbeiters abhängt, hängt von der Laune der Reichen und Kapitalisten ab. Üb[ertrifft die] Quantität der Zufuhr die

Nachfrage, so ist ein[er] der den Preis konsti[tuierenden] Teile, Profit, Grundrente, Arbeitslohn, unter dem *Preis* gezahlt, [ein Teil die]ser Leistungen entzieht sich also dieser Anwendung, und so gravitiert der Marktpreis [nach dem] natürlichen Preis als Zentralpunkt.[1] Aber 1. ist es dem Arbeiter bei einer großen Teilung der Arbeit am schwersten, seiner Arbeit eine andere Richtung zu geben, 2. trifft ihn, bei seinem subalternen Verhältnis zum Kapitalisten, zunächst der Nachteil.

Bei der Gravitation des Marktpreises zum natürlichen Preise verliert also der Arbeiter am meisten und unbedingt. Und grade die Fähigkeit des Kapitalisten, seinem Kapital eine andere Richtung zu geben, macht den auf einen bestimmten Arbeitszweig eingeschränkten ouvrier entweder brotlos oder zwingt ihn, sich allen Forderungen dieses Kapitalisten zu unterwerfen.

‖II| Die zufälligen und plötzlichen Schwankungen des Marktpreises treffen weniger die Grundrente als den in Profit und Salaire aufgelösten Teil des Preises, aber weniger den Profit als den Arbeitslohn. Auf einen Arbeitslohn, der steigt, kömmt meistens einer, der *stationär* bleibt, und einer, der *fällt.*

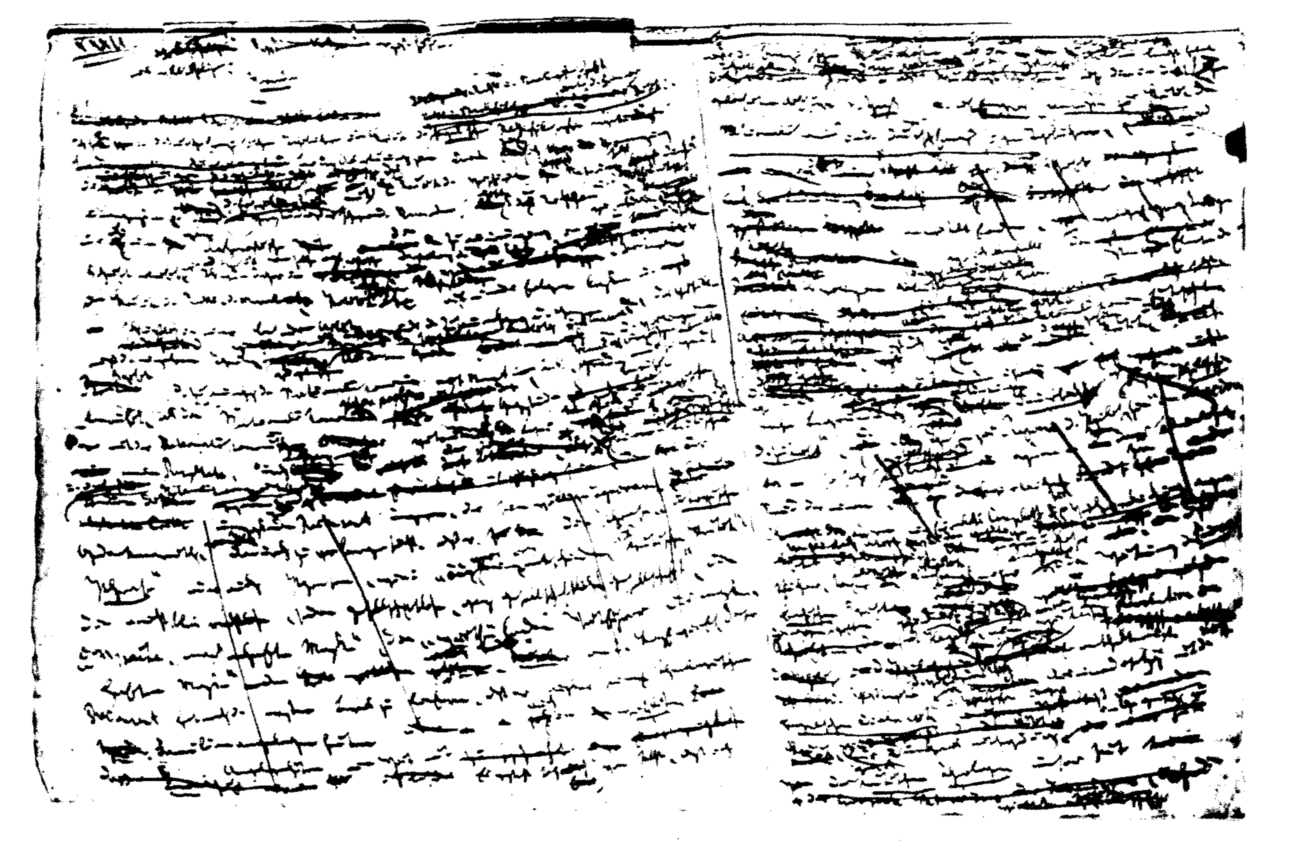
Der Arbeit[er] braucht nicht notwendig zu gewinnen mit dem Gewinn des Kapitalisten, aber er verliert notwendig mit ihm. So gewinnt der Arbeiter nicht, wenn der Kapitalist durch Fabrik- oder Handelsgeheimnis, durch Monopol oder günstige Lage seines Grundstücks den Marktpreis über dem natürlichen Preis hält.

Ferner: *Die Arbeitspreise sind viel konstanter als die Preise der Lebensmittel.* Oft stehn sie in entgegengesetztem Verhältnis. In einem teuern Jahr Arbeitslohn vermindert wegen der Verminderung der Nachfrage, erhöht wegen der Erhöhung der Lebensmittel. Also balanciert. Jedenfalls eine Quantität Arbeiter außer Brot gesetzt. In wohlfeilen Jahren Arbeitslohn erhöht wegen der Erhöhung der Nachfrage, vermindert wegen der Preise der Lebensmittel. Also balanciert.

Ein andrer Nachteil des Arbeiters:

Die Arbeitspreise der verschiednen Arten von Arbeitern sind viel verschiedner als die *Gewinne der verschiednen Zweige, worauf das Kapital sich legt.* Bei der Arbeit tritt die ganze natürliche, geistige und soziale Verschiedenheit der individuellen Tätigkeit heraus und wird verschieden belohnt, während das tote Kapital immer denselben Tritt geht und gleichgültig gegen die *wirkliche* individuelle Tätigkeit ist.

[1] Die in diesem Satz in eckige Klammern gesetzten Wörter und Wortteile sind eine sinngemäße Ergänzung, da sie in der Handschrift infolge eines Tintenflecks nicht zu entziffern sind



Erste Seite des Manuskripts
der Vorrede zu den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten

Überhaupt ist zu bemerken, daß da, wo Arbeiter und Kapitalist gleich leiden, der Arbeiter an seiner Existenz, der Kapitalist am Gewinn seines toten Mammons leidet.

Der Arbeiter muß nicht nur um seine physischen Lebensmittel, er muß um die Erwerbung von Arbeit, d.h. um die Möglichkeit, um die Mittel kämpfen, seine Tätigkeit verwirklichen zu können.

Nehmen wir die 3 Hauptzustände, in denen die Gesellschaft sich befinden kann, und betrachten die Lage des Arbeiters in ihr.

1. Ist der Reichtum der Gesellschaft im Verfall, so leidet der Arbeiter am meisten, denn: Obgleich die Arbeiterklasse nicht soviel gewinnen kann als die der Eigentümer im glücklichen Zustand der Gesellschaft, *aucune ne souffre aussi cruellement de son déclin que la classe des ouvriers*[1][105].

|| III | 2. Nehmen wir nun eine Gesellschaft, in welcher der Reichtum fortschreitet. Dieser Zustand ist der einzige dem Arbeiter günstige. Hier tritt Konkurrenz unter den Kapitalisten ein. Die Nachfrage nach Arbeitern überschreitet ihre Zufuhr: Aber:

Einmal: Die Erhöhung des Arbeitslohns führt *Überarbeitung* unter den Arbeitern herbei. Je mehr sie verdienen wollen, je mehr müssen sie ihre Zeit aufopfern und vollständig aller Freiheit sich entäußernd im Dienst der Habsucht Sklavenarbeit vollziehn. Dabei kürzen sie dadurch ihre Lebenszeit ab. Diese Verkürzung ihrer Lebensdauer ist ein günstiger Umstand für die Arbeiterklasse im ganzen, weil dadurch immer neue Zufuhr nötig wird. Diese Klasse muß immer einen Teil ihrer selbst opfern, um nicht ganz zugrunde zu gehn.

Ferner: Wann befindet sich eine Gesellschaft in fortschreitender Bereicherung? Mit dem Wachstum von Kapitalien und Revenuen eines Landes. Dies ist aber nur möglich

α) dadurch, daß viele Arbeit zusammengehäuft wird, denn Kapital ist aufgehäufte Arbeit; also dadurch, daß dem Arbeiter immer mehr von seinen Produkten aus der Hand genommen wird, daß seine eigne Arbeit ihm immer mehr als fremdes Eigentum gegenübertritt und die Mittel seiner Existenz und seiner Tätigkeit immer mehr in der Hand des Kapitalisten sich konzentrieren.

β) Die Häufung des Kapitals vermehrt die Teilung der Arbeit, die Teilung der Arbeit vermehrt die Zahl der Arbeiter; umgekehrt vermehrt die Zahl der Arbeiter die Teilung der Arbeit, wie die Teilung der Arbeit die Aufhäufung der Kapitalien vermehrt. Mit dieser Teilung der Arbeit einerseits und der Häufung der Kapitalien andrerseits wird der Arbeiter immer

[1] *leidet keiner grausamer unter ihrem Verfall als die Arbeiterklasse*

mehr rein von der Arbeit und einer bestimmten, sehr einseitigen, maschinenartigen Arbeit abhängig. Wie er also geistig und leiblich zur Maschine herabgedrückt und aus einem Menschen eine abstrakte Tätigkeit und ein Bauch wird, so wird er auch immer abhängiger von allen Schwankungen des Marktpreises, der Anwendung der Kapitalien und der Laune der Reichen. Ebensosehr wird durch die Zunahme der nur ||IV| arbeitenden Menschenklasse die Konkurrenz der Arbeiter erhöht, also ihr Preis erniedrigt. In dem Fabrikwesen erreicht diese Stellung des Arbeiters ihren Gipfelpunkt.

γ) In einer Gesellschaft, welche sich in zunehmendem Wohlstand befindet, können nur mehr die Allerreichsten vom Geldzins leben. Alle übrigen müssen mit ihrem Kapital ein Geschäft treiben oder es in den Handel werfen. Dadurch wird also die Konkurrenz unter den Kapitalien größer, die Konzentration der Kapitalien wird größer, die großen Kapitalisten ruinieren die kleinen, und ein Teil der ehemaligen Kapitalisten sinkt zu der Klasse der Arbeiter herab, welche durch diese Zufuhr teils wieder eine Herabdrückung des Arbeitslohns erleidet und in eine noch größere Abhängigkeit von den wenigen großen Kapitalisten gerät; indem die Zahl der Kapitalisten sich vermindert hat, ist ihre Konkurrenz in bezug auf die Arbeiter fast nicht mehr vorhanden, und indem die Zahl der Arbeiter sich vermehrt hat, ist ihre Konkurrenz unter sich um so größer, unnatürlicher und gewaltsamer geworden. Ein Teil von dem Arbeiterstand fällt daher ebenso notwendig in den Bettel- oder Verhungerungsstand wie ein Teil der mittleren Kapitalisten in den Arbeiterstand.

Also selbst in dem Zustand der Gesellschaft, welcher dem Arbeiter am günstigsten ist, ist die notwendige Folge für den Arbeiter Überarbeitung und früher Tod, Herabsinken zur Maschine, Knecht des Kapitals, das sich ihm gefährlich gegenüber aufhäuft, neue Konkurrenz, Hungertod oder Bettelei eines Teils der Arbeiter.

||V| Die Erhöhung des Arbeitslohns erregt im Arbeiter die Bereicherungssucht des Kapitalisten, die er aber nur durch Aufopferung seines Geistes und Körpers befriedigen kann. Die Erhöhung des Arbeitslohns setzt die Häufung des Kapitals voraus und führt sie herbei; stellt das Produkt der Arbeit also immer fremder dem Arbeiter gegenüber. Ebenso macht die Teilung der Arbeit ihn immer einseitiger und abhängiger, wie sie die Konkurrenz nicht nur der Menschen, sondern auch der Maschinen herbeiführt. Da der Arbeiter zur Maschine herabgesunken ist, kann ihm die Maschine als Konkurrent gegenübertreten. Endlich, wie die Häufung des Kapitals die Quantität der Industrie, also die Arbeiter vermehrt, bringt durch diese

Akkumulation dieselbe Quantität der Industrie eine *größere Quantität Machwerk* herbei, die zur Überproduktion wird und entweder damit endet, einen großen Teil Arbeiter außer Arbeit zu setzen oder ihren Lohn auf das kümmerlichste Minimum zu reduzieren.

Das sind die Folgen eines Gesellschaftszustandes, der dem Arbeiter am günstigsten ist, nämlich des Zustandes des *wachsenden, fortschreitenden* Reichtums.

Endlich aber muß dieser wachsende Zustand doch einmal seinen Höhepunkt erreichen. Welches ist nun die Lage des Arbeiters?

3. „In einem Land, welches die letztmögliche Stufe seines Reichtums erreicht hätte, wären beide, Arbeitslohn und Kapitalinteresse, sehr niedrig. Die Konkurrenz unter den Arbeitern, um Beschäftigung zu erhalten, wäre so groß, daß die Salaire auf das reduziert wären, was zur Erhaltung der nämlichen Zahl von Arbeitern hinreicht, und da das Land sich schon hinreichend bevölkert hätte, könnte sich diese Zahl nicht vermehren."[106]

Das + müßte sterben.

Also im abnehmenden Zustand der Gesellschaft progressives Elend des Arbeiters, im fortschreitenden Zustand kompliziertes Elend, im vollendeten Zustand stationäres Elend.

||VI| Da aber nach Smith eine Gesellschaft nicht glücklich ist, wo die Majorität leidet[107], da aber der reichste Zustand der Gesellschaft zu diesem Leiden der Mehrzahl und da die Nationalökonomie (überhaupt die Gesellschaft des Privatinteresses) zu diesem reichsten Zustand führt, so ist also das *Unglück* der Gesellschaft der Zweck der Nationalökonomie.

In bezug auf das Verhältnis zwischen Arbeiter und Kapitalist ist noch zu bemerken, daß die Erhöhung des Arbeitslohnes dem Kapitalisten durch die Verringerung der Quantität der Arbeitszeit mehr als kompensiert wird und daß die Erhöhung des Arbeitslohns und die Erhöhung des Kapitalinteresses auf den Warenpreis wie einfaches und zusammengesetztes Interesse wirken.

Stellen wir uns nun ganz auf den Standpunkt des Nationalökonomen, und vergleichen wir nach ihm die theoretischen und praktischen Ansprüche der Arbeiter.

Er sagt uns, daß ursprünglich und dem Begriff nach das *ganze Produkt* der Arbeit dem Arbeiter gehört. Aber er sagt uns zugleich, daß in der Wirklichkeit dem Arbeiter der kleinste und allerunumgänglichste Teil des Produkts zukömmt; nur soviel als nötig ist, nicht damit er als Mensch, sondern damit er als Arbeiter existiert, nicht damit er die Menschheit, sondern damit er die Sklavenklasse der Arbeiter fortpflanzt.

Der Nationalökonom sagt uns, daß alles mit Arbeit gekauft wird und daß das Kapital nichts als aufgehäufte Arbeit ist, aber er sagt uns zugleich, daß der Arbeiter, weit entfernt, alles kaufen zu können, sich selbst und seine Menschheit verkaufen muß.

Während die Grundrente des trägen Landbesitzers meistens den 3ten Teil des Erdproduktes und der Profit des geschäftigen Kapitalisten sogar das Doppelte des Geldzinses beträgt, beträgt das Mehr, was sich der Arbeiter im besten Fall verdient, so viel, daß auf 4 Kinder ihm 2 verhungern und sterben müssen.

|| VII | [108] Während nach dem Nationalökonomen die Arbeit das einzige ist, wodurch der Mensch den Wert der Naturprodukte vergrößert, während die Arbeit sein tätiges Eigentum ist, ist nach derselben Nationalökonomie der Grundeigentümer und Kapitalist, die qua Grundeigentümer und Kapitalist bloß privilegierte und müßige Götter sind, überall dem Arbeiter überlegen und schreiben ihm Gesetze vor.

Während nach dem Nationalökonomen die Arbeit der einzig unwandelbare Preis der Dinge ist, ist nichts zufälliger als der Arbeitspreis, nichts größeren Schwankungen ausgesetzt.

Während die Teilung der Arbeit die produktive Kraft der Arbeit, den Reichtum und die Verfeinerung der Gesellschaft erhöht, verarmt sie den Arbeiter bis zur Maschine. Während die Arbeit die Häufung der Kapitalien und damit den zunehmenden Wohlstand der Gesellschaft hervorruft, macht sie den Arbeiter immer abhängiger vom Kapitalisten, bringt ihn in eine größere Konkurrenz, treibt ihn in die Hetzjagd der Überproduktion, der eine ebensolche Erschlaffung folgt.

Während das Interesse des Arbeiters nach dem Nationalökonomen nie dem Interesse der Gesellschaft gegenübersteht, steht die Gesellschaft immer und notwendig dem Interesse des Arbeiters gegenüber.

Nach dem Nationalökonomen steht das Interesse des Arbeiters nie dem der Gesellschaft gegenüber, 1. weil die Erhöhung des Arbeitslohns sich mehr als ersetzt durch die Verminderung in der Quantität der Arbeitszeit, nebst den übrigen oben entwickelten Folgen; und 2. weil in bezug auf die Gesellschaft das ganze Bruttoprodukt Nettoprodukt ist und nur in bezug auf den Privatmann das Netto eine Bedeutung hat.

Daß die Arbeit aber selbst nicht nur unter den jetzigen Bedingungen, sondern insofern überhaupt ihr Zweck die bloße Vergrößerung des Reichtums ist, ich sage, daß die Arbeit selbst schädlich, unheilvoll ist, das folgt, ohne daß der Nationalökonom es weiß, aus seinen Entwicklungen.[1]

[1] Dieser Absatz ist in der Handschrift von dem folgenden durch einen Strich getrennt

Nach dem Begriff sind Grundrente und Kapitalgewinn *Abzüge*, die der Arbeitslohn erleidet. Aber in der Wirklichkeit ist der Arbeitslohn ein Abzug, den Erde und Kapital dem Arbeiter zukommen lassen, eine Konzession des Produktes der Arbeit an d[en] Arbeiter, an die Arbeit.

Im verfallenden Zustand der Gesellschaft leidet der Arbeiter am schwersten. Er verdankt die spezifische Schwere seines Drucks seiner Stellung als Arbeiter, aber den Druck überhaupt der Stellung der Gesellschaft.

Aber im fortschreitenden Zustand der Gesellschaft ist der Untergang und die Verarmung des Arbeiters das Produkt seiner Arbeit und des von ihm produzierten Reichtums. Das Elend, welches also aus dem *Wesen* der heutigen Arbeit selbst hervorgeht.

Der reichste Zustand der Gesellschaft, ein Ideal, das aber doch annähernd erreicht wird, wenigstens der Zweck der Nationalökonomie wie der bürgerlichen Gesellschaft ist, ist *stationäres Elend* für die Arbeiter.

Es versteht sich von selbst, daß die Nationalökonomie den *Proletarier*, d.h. den, der ohne Kapital und Grundrente, rein von der Arbeit und einer einseitigen, abstrakten Arbeit lebt, nur als *Arbeiter* betrachtet. Sie kann daher den Satz aufstellen, daß er ebensowohl, wie jedes Pferd, soviel erwerben muß, um arbeiten zu können. Sie betrachtet ihn nicht in seiner arbeitslosen Zeit, als Mensch, sondern überläßt diese Betrachtung der Kriminaljustiz, den Ärzten, der Religion, den statistischen Tabellen, der Politik und dem Bettelvogt.

Erheben wir uns nun über das Niveau der Nationalökonomie und suchen aus der bisherigen, fast mit den Worten des Nationalökonomen gegebnen Entwicklung zwei Fragen zu beantworten.

1. Welchen Sinn, in der Entwicklung der Menschheit, hat diese Reduktion des größten Teils der Menschheit auf die abstrakte Arbeit?

2. Welche Fehler begehn die Reformatoren en détail, die entweder den Arbeitslohn *erhöhn* und dadurch die Lage der Arbeiterklasse verbessern wollen oder die *Gleichheit* des Arbeitslohns (wie Proudhon) als den Zweck der sozialen Revolution betrachten?

Die *Arbeit* kömmt nur unter der Gestalt der *Erwerbstätigkeit* in der Nationalökonomie vor.[1]

||VIII| „Das läßt sich behaupten, daß solche Beschäftigungen, die spezifische Anlagen oder längere Vorbildung voraussetzen, im ganzen einträglicher geworden sind; während der verhältnismäßige Lohn für die mechanisch einförmige Tätigkeit, auf welche der eine wie der andere schnell und leicht abgerichtet werden kann, bei der

[1] In der Handschrift folgt ein Zwischenraum

wachsenden Konkurrenz gefallen ist und notwendig fallen mußte. Und gerade *diese* Art der Arbeit ist bei dem jetzigen Stande ihrer Organisation noch weit die zahlreichste. Wenn also ein Arbeiter der ersten Kategorie jetzt siebenmal soviel, ein anderer der zweiten ebensoviel erwirbt, als etwa vor 50 Jahren, so erwerben beide *im Durchschnitte* freilich 4mal soviel. Allein wenn in einem Lande die erste Kategorie der Arbeit mit nur 1000, die 2te mit einer Million Menschen besetzt ist, so sind 999 000 nicht besser als vor 50 Jahren daran, und sie sind *schlimmer* daran, wenn zugleich die Preise der Lebensbedürfnisse gestiegen sind. Und mit solchen oberflächlichen *Durchschnittsberechnungen* will man sich über die zahlreichste Klasse der Bevölkerung täuschen. Überdies ist die Größe des *Arbeiterlohns* nur ein Moment für die Schätzung des *Arbeitereinkommens*, weil für die Bemessung des letztren noch wesentlich die gesicherte *Dauer* desselben in Anschlag kommt, wovon doch in der Anarchie der sogenannten freien Konkurrenz mit ihren immer wiederkehrenden Schwankungen und Stockungen schlechthin keine Rede ist. Endlich ist noch die früher und die jetzt gewöhnliche Arbeits*zeit* ins Auge zu fassen. Diese ist aber für die englischen Arbeiter in der Baumwollenmanufaktur seit etwa 25 Jahren, also grade seit Einführung der Arbeit ersparenden Maschinen, durch die Erwerbsucht der Unternehmer ||IX| auf 12–16 Stunden täglich erhöht worden, und die Steigerung in einem Lande und in einem Zweige der Industrie mußte sich, bei dem überall noch anerkannten Rechte einer unbedingten Ausbeutung der Armen durch die Reichen, mehr oder minder auch anderswo geltend machen." *Schulz:* Bewegung der Production. p.65.

„Allein selbst wenn es so wahr wäre, als es falsch ist, daß sich das Durchschnittseinkommen *aller* Klassen der Gesellschaft vergrößert hätte, können dennoch die Unterschiede und *verhältnismäßigen* Abstände des Einkommens größer geworden sein und hiernach die Gegensätze des Reichtums und der Armut schärfer hervortreten. Denn grade *weil* die Gesamtproduktion steigt und in demselben Maße, als dies geschieht, vermehren sich auch die Bedürfnisse, Gelüste und Ansprüche, und die *relative* Armut kann also zunehmen, während die *absolute* sich vermindert. Der Samojede ist nicht arm bei Tran und ranzigen Fischen, weil in seiner abgeschloßnen Gesellschaft alle die gleichen Bedürfnisse haben. Aber in einem *voranschreitenden Staate*[1], der etwa im Lauf eines Jahrzehntes seine Gesamtproduktion im Verhältnis zur Gesellschaft um ein Dritteil vergrößert, ist der Arbeiter, der vor und nach 10 Jahren gleich viel erwirbt, nicht ebenso wohlhabend geblieben, sondern um ein Dritteil bedürftiger geworden." ibid. p.65, 66.

Aber die Nationalökonomie kennt den Arbeiter nur als Arbeitstier, als ein auf die striktesten Leibesbedürfnisse reduziertes Vieh.

„Ein Volk, damit es sich geistig freier ausbilde, darf nicht mehr in der Sklaverei seiner körperlichen Bedürfnisse stehn, nicht mehr der Leibeigene des Leibes sein. Es muß ihm vor allem *Zeit* bleiben, auch geistig schaffen und geistig genießen zu *können*. Die Fortschritte im Organismus[2] der Arbeit gewinnen diese Zeit. Verrichtet doch jetzt,

[1] Hervorhebung von Marx – [2] in der Handschrift: Egoismus

bei neuen Triebkräften und verbessertem Maschinenwesen, ein einziger Arbeiter in den Baumwollefabriken nicht selten das Werk von 100, ja von 250–350 früheren Arbeitern. Ähnliche Folgen in allen Zweigen der Produktion, weil äußere Naturkräfte immer mehr zur Teilnahme ||X| an der menschlichen Arbeit gezwungen werden. War nun früher, zur Abfindung eines Quantums materieller Bedürfnisse, ein Aufwand von Zeit und menschlicher Kraft erforderlich, der sich später um die Hälfte vermindert hat: so ist zugleich, ohne irgendeine Einbuße an sinnlichem Wohlbehagen, der Spielraum für geistiges Schaffen und Genießen um soviel erweitert worden. – Aber auch über die Verteilung der Beute, die wir dem alten Kronos selbst auf seinem eigensten Gebiete abgewinnen, entscheidet noch das Würfelspiel des blinden, ungerechten Zufalls. Man hat in Frankreich berechnet, daß bei dem jetzigen Standpunkt der Produktion eine durchschnittliche Arbeitszeit von täglich 5 Stunden auf jeden Arbeitsfähigen zur Befriedigung aller materiellen Interessen der Gesellschaft ausreichen würde... Ungeachtet der Zeitersparnisse durch Vervollkommnung des Maschinenwesens hat sich die Dauer der Sklavenarbeit in den Fabriken für eine zahlreiche Bevölkerung nur vergrößert." p.67, 68 ibid.

„Der Übergang von der zusammengesetzten Handarbeit setzt eine Zerlegung derselben in ihre einfachen Operationen voraus. Nun wird aber zunächst nur *ein Teil* der gleichförmig wiederkehrenden Operationen den Maschinen, ein anderer Teil aber den Menschen anheimfallen. Nach der Natur der Sache und nach übereinstimmenden Erfahrungen ist eine solche anhaltend einförmige Tätigkeit ebenso nachteilig für Geist als Körper; und so müssen denn bei dieser *Verbindung* des Maschinenwesens mit der bloßen Teilung der Arbeit unter zahlreichere Menschenhände auch noch alle Nachteile der letztren zum Vorschein kommen. Die Nachteile zeigen sich unter andrem in der größern Sterblichkeit der Fabrik-||XI|arbeiter... Diesen großen Unterschied, wieweit die Menschen *durch* Maschinen oder wieweit sie *als* Maschinen arbeiten, hat man nicht ...berücksichtigt." ibid. p.69.

„Für die Zukunft des Völkerlebens aber werden die in den Maschinen wirkenden verstandeslosen Naturkräfte unsere Sklaven und Leibeigenen sein." ibid. p.74.

„In den englischen Spinnereien sind nur 158818 Männer und 196818 Weiber beschäftigt. Auf je 100 Arbeiter in den Baumwollfabriken der Grafschaft Lancaster kommen 103 Arbeiterinnen und in Schottland sogar 209. In den englischen Flachsfabriken von Leeds zählte man auf 100 männliche Arbeiter 147 weibliche; in Druden und an der Ostküste Schottlands sogar 280. In den englischen Seidenfabriken viele Arbeiterinnen; in den Wollfabriken, die größere Arbeitskraft erfordern, mehr Männer. Auch in den nordamerikanischen Baumwollfabriken waren im Jahre 1833 nebst 18593 Männern nicht weniger als 38927 Weiber beschäftigt. Durch die Veränderungen im Organismus der Arbeit ist also dem weiblichen Geschlecht ein weiterer Kreis von Erwerbstätigkeit zugefallen... die Frauen eine ökonomisch selbständigere Stellung... die beiden Geschlechter in ihren sozialen Verhältnissen einander nähergerückt." p.71, 72 ibid.

„In den von Dampf und Wasser getriebnen englischen Spinnereien arbeiteten im Jahr 1835: 20558 Kinder zwischen 8–12 Jahren; 35867 zwischen 12–13 und endlich

108 208 zwischen 13–18 Jahren... Freilich wirken die weiteren Fortschritte der Mechanik, da sie alle einförmigen Beschäftigungen den Menschen mehr und mehr aus der Hand nehmen, auf eine allmähliche Besei||XII|tigung des Mißstandes hin. Allein diesen rascheren Fortschritten selbst steht grade der Umstand im Wege, daß sich die Kapitalisten die Kräfte der untern Klassen, bis in das Kindesalter hinein, auf die leichteste und wohlfeilste Weise aneignen können, um sie *statt* der Hilfsmittel der Mechanik zu brauchen und zu verbrauchen." p.70, 71. *Schulz:* Bewegung der Production.

„Lord Brougham's Zuruf an die Arbeiter: ‚Werdet Kapitalisten!' Das... das Übel, daß Millionen nur durch anstrengende, körperlich zerrüttende, sittlich und geistig verkrüppelnde Arbeit sich ein knappes Auskommen zu erwerben vermögen; daß sie sogar das Unglück, eine *solche* Arbeit gefunden zu haben, für ein Glück halten müssen." p.60 ibid.

„Pour vivre donc, les non-propriétaires sont obligés de se mettre directement ou indirectement *au service* des propriétaires, c.-à-d. sous leur dépendance."[1] Pecqueur: Théorie nouvelle d'économie soc. etc., p.409.

Domestiques – gages; ouvriers – salaires; employés – traitement ou *émoluments.*[2] ibid. p.409, 410.

„louer son travail", „prêter son travail à l'intérêt", „travailler à la place d' autrui."[3]

„louer la matière du travail", „prêter la matière du travail à l'intérêt", „faire travailler autrui à sa place."[4] ibid. [p.411.]

||XIII| „cette constitution économique condamne les hommes à des métiers tellement abjects, à une dégradation tellement désolante et amère, que la sauvagerie paraît, en comparaison, comme une royale condition."[5] l.c. p.417, 418. „la prostitution de la chair non-propriétaire sous toutes les formes."[6] p.421 sq. Lumpensammler.

Ch.Loudon in der Schrift: Solution du problème de la population, etc., Paris 1842, gibt die Zahl der Prostituierten in England auf 60–70 000 an. Die Zahl der femmes d'une vertu douteuse[7] sei ebenso groß. p.228.

„La moyenne vie de ces infortunées créatures sur le pavé, après qu'elles sont entrées dans la carrière du vice, est d'environ six ou sept ans. De manière que pour maintenir le nombre de 60 à 70 000 prostituées, il doit y avoir, dans les 3 royaumes, au moins 8 à 9000 femmes qui se vouent à cet infâme métier chaque année, ou environ vingt-quatre nouvelles victimes par jour, ce qui est la moyenne *d'une* par heure; et consé-

[1] „Um also zu leben, sind die Nichtbesitzenden gezwungen, sich direkt oder indirekt *in den Dienst* der Besitzenden zu begeben, d. h. in ihre Abhängigkeit." – [2] *Dienerschaft – Löhnung; Arbeiter – Lohn; Angestellte – Besoldung* oder *Gehalt.* – [3] „seine Arbeit vermieten", „seine Arbeit gegen Zinsen verleihen", „anstelle anderer arbeiten." – [4] „die Materie der Arbeit vermieten", „die Materie der Arbeit gegen Zinsen verleihen", „andere an seiner Stelle arbeiten lassen." – [5] „diese Wirtschaftsverfassung verdammt die Menschen zu derart niedrigen Beschäftigungen, zu einer derart trostlosen und bitteren Herabwürdigung, daß der Zustand der Wildheit im Vergleich dazu wie eine königliche Lage erscheint." – [6] „die Prostitution der Nichtbesitzenden in allen Formen." – [7] Frauen von zweifelhafter Tugend

quemment, si la même proportion a lieu sur toute la surface du globe, il doit y avoir constamment un million et demi de ces malheureuses."[1] ibid. p.229.

„La population des misérables croît avec leur misère, et c'est à la limite extrême du dénûment que les êtres humains se pressent en plus grand nombre pour se disputer le droit de souffrir... En 1821, la population de l'Irlande était de 6 801 827. En 1831, elle s'était élevée à 7 764 010; c'est 14 p.% d'augmentation en dix ans. Dans le Leinster, province où il y a le plus d'aisance, la population n'a augmenté que de 8 p.%, tandis que, dans le Connaught, province la plus misérable, l'augmentation s'est élevée à 21 p.%. (Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande. Vienne, 1840.)"[2] *Buret:* De la misère etc. t. I, p.[36,] 37.

Die Nationalökonomie betrachtet die Arbeit abstrakt als eine Sache; le travail est une marchandise[3]; ist der Preis hoch, so ist die Ware sehr gefordert; ist er niedrig, so ist sie sehr angeboten; comme marchandise, le travail doit de plus en plus baisser de prix"[4] [l. c. p. 43]: teils die Konkurrenz zwischen Kapitalist und Arbeiter, teils die Konkurrenz unter den Arbeitern zwingt hierzu.

„...la population ouvrière, marchande de travail, est forcément réduite à la plus faible part du produit... la théorie du travail marchandise est-elle autre chose qu'une théorie de servitude déguisée?"[5] l.c. p.43. „Pourquoi donc n'avoir vu dans le travail qu'une valeur d'échange?"[6] ib. p.44.

Die großen Ateliers kaufen vorzugsweise die Arbeit von Frauen und Kindern, weil diese weniger kostet als die der Männer. l.c.

„Le travailleur n'est point vis-à-vis de celui qui l'emploie dans la position d'un *libre vendeur*[7]... le capitaliste est toujours libre d'employer le travail, et l'ouvrier est toujours

[1] „Die mittlere Lebensdauer dieser unglücklichen Geschöpfe auf dem Straßenpflaster beträgt, nachdem sie den Weg des Lasters beschritten haben, ungefähr sechs oder sieben Jahre. Soll die Zahl von 60 bis 70000 Prostituierten erhalten bleiben, so müssen sich demnach in den 3 Königreichen jährlich mindestens 8 bis 9000 Frauen diesem schmutzigen Gewerbe hingeben, das sind ungefähr 24 neue Opfer täglich oder durchschnittlich *eine* in jeder Stunde; wenn dieselbe Proportion auf dem gesamten Erdball herrscht, muß es folglich ständig ein und eine halbe Million dieser Unglücklichen geben." – [2] „Die Volksschicht der Ärmsten wächst mit ihrem Elend, und an der äußersten Grenze der Not drängt sich die größte Zahl menschlicher Wesen, um sich das Recht zu leiden, streitig zu machen ... Im Jahre 1821 betrug die Bevölkerung Irlands 6801827 Personen. Im Jahre 1831 war sie auf 7764010 gestiegen; das ist eine Zunahme von 14% im Laufe von zehn Jahren. In Leinster, der Provinz, in der der größte Wohlstand herrscht, hat die Bevölkerung nur um 8% zugenommen, während in Connaught, der ärmsten Provinz, der Zuwachs 21% betrug. (Auszüge aus den in England veröffentlichten [parlamentarischen] Untersuchungen über Irland. Wien 1840.)" – [3] die Arbeit ist eine Ware – [4] „als Ware muß die Arbeit im Preis immer mehr sinken" – [5] „... die Arbeiterbevölkerung, Verkäuferin der Arbeit, ist gezwungen, sich mit dem kleinsten Anteil am Produkt zu bescheiden ..., ist die Theorie von der Arbeit als Ware etwas anderes als eine Theorie verhüllter Sklaverei?" – [6] „Warum also hat man in der Arbeit nur einen Tauschwert gesehen?" – [7] Hervorhebung von Marx

forcé de le vendre. La valeur du travail est complètement détruite, s'il n'est pas vendu à chaque instant. Le travail n'est susceptible ni d'accumulation, ni même d'épargne, à la différence des véritables [marchandises].

||XIV| Le travail c'est la vie, et si la vie ne s'échange pas chaque jour contre des aliments, elle souffre et périt bientôt. Pour que la vie de l'homme soit une marchandise, il faut donc admettre l'esclavage."[1] p.49, 50 l.c.

Wenn die Arbeit also eine Ware ist, so ist sie eine Ware von den unglückseligsten Eigenschaften. Aber selbst nach nationalökonomischen Grundsätzen ist sie es nicht, weil nicht *„le libre résultat d'un libre marché*"[2] [l.c. p.50]. Das jetzige ökonomische Regime

„abaisse à la fois et le prix et la rémunération du travail; il perfectionne l'ouvrier et dégrade l'homme"[3]. p.52, 53 l.c. „L'industrie est devenue une guerre et le commerce un jeu."[4] l.c. p.62.

„Les machines à travailler le coton[5] (in England) repräsentieren allein 84 000 000 Handwerker." [l.c. p.193, Note.]

Die Industrie befand sich bis jetzt im Zustand des Eroberungskriegs:

„elle a prodigué la vie des hommes qui composaient son armée avec autant d'indifférence que les grands conquérants. Son but était la possession de la richesse, et non le bonheur des hommes"[6]. Buret, l.c. p.20. „Ces intérêts" (sc. économiques), „librement abandonnés à eux-mêmes... doivent nécessairement entrer en conflit; ils n'ont d'autre arbitre que la guerre, et les décisions de la guerre donnent aux uns la défaite et la mort, pour donner aux autres la victoire... C'est dans le conflit des forces opposées que la science cherche l'ordre et l'équilibre: la *guerre perpétuelle*[7] est selon elle le seul moyen d'obtenir la paix; cette guerre s'appelle la concurrence."[8] l.c. p.23.

---

[1] „Der Arbeiter ist gegenüber demjenigen, der ihn verwendet, nicht in der Lage eines *freien Verkäufers* ... dem Kapitalisten steht es immer frei, die Arbeit zu verwenden, und der Arbeiter ist immer gezwungen, sie zu verkaufen. Der Wert der Arbeit ist völlig zerstört, wenn sie nicht in jedem Augenblick verkauft wird. Die Arbeit kann, im Unterschied zu wirklichen [Waren], weder akkumuliert, noch auch nur gespart werden. Die Arbeit ist das Leben, und wenn das Leben nicht jeden Tag gegen Lebensmittel ausgetauscht wird, leidet es und geht bald zugrunde. Damit das Leben des Menschen eine Ware sei, muß man also die Sklaverei zulassen." – [2] *„das freie Ergebnis eines freien Handels*" – [3] „drückt zugleich den Preis und die Entlohnung der Arbeit herunter; es vervollkommnet den Arbeiter und degradiert den Menschen" – [4] „Die Industrie ist ein Krieg geworden und der Handel ein Spiel." – [5] Die Baumwollbearbeitungsmaschinen – [6] „sie hat das Leben der Menschen, die ihre Armee bilden, ebenso gleichgültig vergeudet wie die großen Eroberer. Ihr Ziel war der Besitz des Reichtums und nicht das Glück der Menschen" – [7] Hervorhebung von Marx – [8] „Diese Interessen" (d.h. die ökonomischen) „müssen, wenn sie frei sich selbst überlassen werden ..., notwendigerweise miteinander in Konflikt geraten; sie haben keinen anderen Schiedsrichter als den Krieg, und die Entscheidungen des Krieges geben den einen die Niederlage und den Tod und den andern den Sieg ... In diesem Konflikt der gegensätzlichen

Der industrielle Krieg, um mit Erfolg geführt zu sein, erfordert zahlreiche Armeen, die er auf denselben Punkt aufhäufen und reichlich dezimieren kann. Und weder aus Devouement[1] noch aus Pflicht ertragen die Soldaten dieser Armee die Anstrengungen, die man ihnen auferlegt; nur um der harten Notwendigkeit des Hungers zu entwischen. Sie haben weder Anhänglichkeit noch Erkenntlichkeit für ihre Chefs; diese hängen mit ihren Untergebnen durch kein Gefühl des Wohlwollens zusammen; sie kennen sie nicht als Menschen, sondern nur als Instrumente der Produktion, welche soviel als möglich einbringen und sowenig Unkosten als möglich machen müssen. Diese Völkerschaften von Arbeitern, mehr und mehr gedrängt, haben selbst nicht die Sorglosigkeit, immer angewandt zu sein; die Industrie, welche sie zusammenberufen hat, läßt sie nur leben, wenn sie ihrer bedarf; und sobald sie sich derselben entschlagen kann, verläßt sie dieselben ohne das mindeste Bedenken; und die Arbeiter sind gezwungen, ihre Person und ihre Kraft für den Preis, den man ihnen akkordieren will, anzubieten. Je mehr die Arbeit, die man ihnen gibt, lang, peinlich, ekelhaft ist, um so weniger werden sie bezahlt; man sieht welche, die mit 16stündiger Arbeit per Tag, bei fortdauernder Anstrengung, kaum das Recht erkaufen, nicht zu sterben. l.c. p.[68,] 69.

||XV| „Nous avons la conviction... partagée par les commissaires chargés de l'enquête sur la condition des tisserands à la main, que les grandes villes industrielles perdraient, en peu de temps, leur population de travailleurs, si elles ne recevaient, à chaque instant des campagnes voisines, des recrues continuelles d'hommes sains, de sang nouveau."[2] p.362 l.c. |XV||

Profit des Kapitals

1. Das Kapital.

||I| 1. Worauf beruht das *Kapital*, d.h. das Privateigentum an den Produkten fremder Arbeit?

„Wenn das Kapital selbst nicht auf Diebstahl oder Unterschleif sich reduziert, so bedarf es doch den Konkurs der Gesetzgebung, um die Erbschaft zu heiligen." *Say*. t. I, p. 136, nota. [109]

Wie wird man Proprietär von produktiven fonds? Wie wird man Eigentümer von den Produkten, die vermittelst dieser fonds geschaffen werden?

Durch das *positive Recht*. *Say*. t. II, p. 4.

Kräfte sucht die Wissenschaft die Ordnung und das Gleichgewicht: Der *ständige Krieg* ist ihrer Meinung nach das einzige Mittel, zum Frieden zu kommen; dieser Krieg heißt die Konkurrenz."

[1] Ergebenheit – [2] „Wir haben die Überzeugung ..., die von den mit der [parlamentarischen] Untersuchung der Lage der Handweber Beauftragten geteilt wird, daß die großen Industriestädte in kurzer Zeit ihre Arbeiterbevölkerung verlieren würden, wenn sie nicht jederzeit aus den benachbarten Landgebieten unaufhörlichen Zustrom an gesunden Menschen, an frischem Blut erhielten."

Was erwirbt man mit dem Kapital, mit der Erbschaft eines großen Vermögens z.B.?

„Einer, der z.B. ein großes Vermögen erbt, erwirbt dadurch zwar nicht unmittelbar politische Macht. Die Art von Macht, die diese Besitzung ihm unmittelbar und direkt überträgt, das ist die *Macht zu kaufen*, das ist ein Recht des Befehls über alle Arbeit von andern oder über alles Produkt dieser Arbeit, welches zur Zeit auf dem Markt existiert." Smith. t. I, p. 61.

Das Kapital ist also die *Regierungsgewalt* über die Arbeit und ihre Produkte. Der Kapitalist besitzt diese Gewalt, nicht seiner persönlichen oder menschlichen Eigenschaften wegen, sondern insofern er *Eigentümer* des Kapitals ist. Die *kaufende* Gewalt seines Kapitals, der nichts widerstehn kann, ist seine Gewalt.

Wir werden später sehn, einmal, wie der Kapitalist vermittelst des Kapitals seine Regierungsgewalt über die Arbeit ausübt, dann aber die Regierungsgewalt des Kapitals über den Kapitalisten selbst.

Was ist das Kapital?

„Une certaine quantité de *travail amassé* et mis en réserve."[1] Smith. t. II, p. 312.

Kapital ist *aufgespeicherte Arbeit*.

2. *Fonds*, Stock ist jede Häufung von Produkten der Erde und Manufakturarbeit. Der Stock heißt nur dann *Kapital*, wenn er seinem Eigentümer eine Revenue oder Gewinn abwirft. Smith. t. II, p. 191.

2. *Der Gewinn des Kapitals.*

Der *Profit* oder *Gewinn des Kapitals* ist ganz vom *Arbeitslohn* verschieden. Diese Verschiedenheit zeigt sich in doppelter Weise: Einmal regeln sich die Gewinne des Kapitals gänzlich nach dem Wert des angewandten Kapitals, obgleich die Arbeit der Aufsicht und Direktion bei verschiedenen Kapitalien die nämliche sein kann. Dann kömmt hinzu, daß in großen Fabriken diese ganze Arbeit einem Hauptkommis anvertraut ist, dessen Gehalt in keinem Verhältnis mit dem |[II| Kapital steht, dessen Leistung er überwacht. Obgleich sich hier nun die Arbeit des Proprietärs fast auf nichts reduziert, verlangt er doch Profite im Verhältnis zu seinem Kapital. Smith. t. I, p. 97–99.

Warum verlangt der Kapitalist diese Proportion zwischen Gewinn und Kapital?

Er hätte kein *Interesse*, die Arbeiter anzuwenden, wenn er nicht vom Verkauf ihres Werks mehr erwartete, als nötig ist, um die für Arbeitslohn avancierten fonds zu

[1] „Eine gewisse Menge *aufgespeicherte* und auf Vorrat gelegte *Arbeit*."

ersetzen, und er hätte kein *Interesse*, eher eine große als eine kleine Summe von fonds anzuwenden, wenn sein Profit nicht im Verhältnis zum Umfang der angewandten fonds stände. t. I, p.96, 97.

Der Kapitalist zieht also erstens einen Gewinn auf die salaire, zweitens auf die avancierten Rohstoffe.

Welches Verhältnis hat nun der Gewinn zum Kapital?

Wenn es schon schwer ist, die gewöhnliche mittlere Taxe des Arbeitslohns an gegebnem Ort und in [gegebner] Zeit zu bestimmen, so noch schwerer der Gewinn der Kapitalien. Wechsel im Preis der Waren, mit welchen das Kapital handelt, Glück oder Unglück seiner Rivalen und Kunden, tausend andre Zufälle, denen die Waren ausgesetzt sind, sowohl während des Transports als in den Magazinen, bringen einen täglichen, fast stündlichen Wechsel im Profit hervor. Smith. t. I, p.179, 180. So unmöglich es nun ist, die Gewinne der Kapitalien mit Präzision zu bestimmen, so kann man sich doch eine Vorstellung von ihnen machen nach dem *Geldzins*[1]. Kann man viel Gewinn mit dem Geld machen, so gibt man viel für die Fähigkeit, sich seiner zu bedienen, wenn wenig durch seine Vermittlung, wenig. Smith. t. I, p. 181. Die Proportion, welche die gewöhnliche Zinstaxe mit der Taxe des Reingewinns bewahren muß, wechselt notwendig mit Steigen oder Fallen des Gewinns. In Großbritannien berechnet man auf das Doppelte des Interesses das, was die Handelsleute nennen *un profit honnête, modéré, raisonnable*[2], lauter Ausdrücke, die nichts sagen wollen als ein *gewöhnlicher und gebräuchlicher Profit*. Smith. t. I, p. 198.

Welches ist die *niedrigste* Taxe des Gewinns? Welches seine *höchste*?

Die *niedrigste Taxe*[1] des gewöhnlichen Gewinns der Kapitalien muß immer *etwas mehr*[1] sein, als nötig ist, um die zufälligen Verluste zu kompensieren, welchen jede Anwendung des Kapitals ausgesetzt ist. Dieses surplus ist eigentlich der Gewinn oder le bénéfice net[3]. Ebenso verhält es sich mit der niedrigsten Taxe des Zinsfußes. Smith. t. I, p. 196.

||III| Die *höchste Taxe*[1], auf welche die gewöhnlichen Gewinne steigen können, ist die, welche in der Mehrzahl der Waren die *Totalität der Grundrente wegnimmt* und den Arbeitslohn der gelieferten Ware auf den *niedrigsten Preis*, auf die bloße Subsistenz des Arbeiters während der Arbeit reduziert. Auf die eine oder die andere Art muß der Arbeiter immer genährt werden, solang er zu einem Tagwerk angewandt wird; die Grundrente kann ganz wegfallen. Beispiel: In Bengalien die Leute der indischen Handelskompagnie. Smith. t. I, p. [197,] 198.

Außer allen Vorteilen einer geringen Konkurrenz, die der Kapitalist in diesem Fall *ausbeuten* darf, kann er auf eine honette Weise den Marktpreis über den natürlichen Preis halten.

[1] Hervorhebung von Marx – [2] *einen angemessenen, mäßigen, vernünftigen Profit* – [3] der Nettogewinn

Einmal durch *Handelsgeheimnis*, wenn der Markt von denen, die ihn beziehn, sehr entfernt ist: nämlich durch Geheimhaltung der Wechsel des Preises, seiner Erhöhung über den natürlichen Stand. Diese Geheimhaltung hat nämlich den Erfolg, daß nicht andre Kapitalisten ebenfalls ihr Kapital auf diese Branche werfen.

Dann durch *Fabrikgeheimnis*, wo der Kapitalist mit weniger Produktionskosten seine Ware zu denselben oder sogar zu niedrigern Preisen als seine Konkurrenten mit mehr Profit liefert. – (Der Betrug durch Geheimhaltung ist nicht unsittlich? Börsenhandel.) – *Ferner:* wo die Produktion an eine bestimmte Lokalität gebunden (wie z. B. kostbarer Wein) und die *effektive Nachfrage* nie befriedigt werden kann. *Endlich:* durch *Monopole* von Individuen und Kompagnien. Der Monopolpreis ist so hoch als möglich.[1] *Smith.* t. I, p. 120–124.

Andre zufällige Ursachen, welche den Gewinn des Kapitals erhöhn können:

Erwerbung von neuen Territorien oder neuer Handelszweige vermehren oft, selbst in einem reichen Lande, den Gewinn der Kapitalien, weil sie den alten Handelszweigen einen Teil der Kapitalien entziehn, die Konkurrenz vermindern, den Markt mit weniger Waren beziehn machen, deren Preise sich dann erhöhn; die Handelstreibenden mit denselben können dann das geliehne Geld mit stärkern Zinsen zahlen. Smith. t. I, p. 190.

Je mehr eine Ware bearbeitet, Gegenstand der Manufaktur wird, steigt der Teil des Preises, der sich in Arbeitslohn und Profit auflöst, im Verhältnis zu dem Teil, der sich in Grundrente auflöst. In dem Fortschritt, den die Handarbeit über diese Ware macht, vermehrt sich nicht nur die Zahl der Gewinne, sondern jeder folgende Gewinn ist größer als der vorhergehende, weil das Kapital, von dem ||IV| er entspringt, notwendig immer größer ist. Das Kapital, welches die Leinweber in Arbeit setzt, ist notwendig immer größer als das, welches die Spinner arbeiten macht, weil es nicht nur das letzte Kapital mit seinen Gewinnen ersetzt, sondern außerdem noch die salaire der Leinweber zahlt – und es ist notwendig, daß die Gewinne immer in einer Art von Verhältnis mit dem Kapital stehn. t. I, 102, 103.

Der Fortschritt, den also die menschliche Arbeit über das Naturprodukt und das bearbeitete Naturprodukt macht, vermehrt nicht den Arbeitslohn, sondern teils die Zahl der gewinnenden Kapitale, teils das Verhältnis jedes folgenden Kapitals zu den vorhergehenden.

Über den Gewinn, den der Kapitalist von der Teilung der Arbeit zieht, später.

Er gewinnt doppelt, erstens von der Teilung der Arbeit, zweitens überhaupt von dem Fortschritt, den die menschliche Arbeit über das Natur-

---

[1] Alle Hervorhebungen von Marx

produkt macht. Je größer der menschliche Anteil an einer Ware, um so größer der Gewinn des toten Kapitals.

In einer und derselben Gesellschaft ist die Durchschnittstaxe der Kapitalgewinne viel näher demselben Niveau als der Lohn der verschiedenen Arten von Arbeit. t. I, p. 228. Bei den verschiedenen Anwendungen des Kapitals wechselt die gewöhnliche Taxe des Gewinns nach der größern oder geringern Gewißheit der Zurückkunft des Kapitals. „Die Taxe des Gewinns hebt sich mit dem risque, wenn auch nicht in vollständiger Proportion." ibid. [p. 226, 227].

Es versteht sich von selbst, daß die Kapitalgewinne auch durch die Erleichterung oder geringere Kostspieligkeit der Zirkulationsmittel (z. B. Papiergeld) steigen.

3. Die Herrschaft des Kapitals über die Arbeit und die Motive des Kapitalisten.

Das einzige Motiv, welches den Besitzer eines Kapitals bestimmt, es eher in der Agrikultur oder in der Manufaktur oder in einem besondern Zweig des Engros- oder En-détail-Handels zu verwenden, ist der Gesichtspunkt seines eignen Profits. Es kömmt ihm nie in den Sinn zu berechnen, wieviel *produktive Arbeit*[1] jede dieser verschiednen Anwendungsarten in Tätigkeit setzen ||V| oder an Wert dem jährlichen Produkt der Ländereien und der Arbeit seines Landes hinzufügen wird. *Smith.* t. II, p. 400, 401.

Die nützlichste Anwendung des Kapitals für den Kapitalisten ist die, welche ihm bei gleicher Sicherheit den größten Gewinn abwirft. Diese Anwendung ist nicht immer die nützlichste für die Gesellschaft; die nützlichste ist die, welche darauf verwandt wird, Nutzen von den produktiven Naturkräften zu ziehn. *Say.* t. II, p. 131.

Die wichtigsten Operationen der Arbeit sind geregelt und geleitet nach den Plänen und den Spekulationen derjenigen, welche die Kapitalien anwenden: und der Zweck, welchen sie sich in allen diesen Plänen und Operationen vorsetzen, ist der *Profit*[1]. Also: Die Taxe des Profits steigt nicht wie Grundrente und Arbeitslohn mit dem Wohlstand der Gesellschaft und fällt nicht wie jene mit ihrem Verfall. Im Gegenteil, diese Taxe ist natürlich niedrig in den reichen Ländern und hoch in den armen Ländern; und sie ist nie so hoch als in den Ländern, welche sich am schnellsten ihrem Ruin entgegenstürzen. Das Interesse dieser Klasse steht also nicht in derselben Verbindung, wie das der beiden andern, mit dem allgemeinen Interesse der Gesellschaft... Das besondre Interesse derer, die einen besondren Handels- oder Manufakturzweig treiben, ist in gewisser Hinsicht immer verschieden von dem des Publikums und oft ihm sogar feindlich entgegengesetzt. Das Interesse des Kaufmanns ist immer, den Markt zu vergrößern und die Konkurrenz der Verkäufer einzuschränken ... Es ist dies

[1] Hervorhebung von Marx

eine Klasse von Leuten, deren Interesse niemals exakt dasselbe sein wird wie das der Gesellschaft, welche im allgemeinen ein Interesse haben, das Publikum zu betrügen und es zu überlisten. t. II, p. 163–165. Smith.

4. Die Akkumulation der Kapitalien und die Konkurrenz unter den Kapitalisten.

Die *Vermehrung der Kapitalien*[1], welche den Arbeitslohn erhöht, strebt den Gewinn der Kapitalisten zu vermindern durch die *Konkurrenz*[1] unter den Kapitalisten. t. I, p. 179. Smith.

„Wenn z.B. das Kapital, das zum Epiceriegeschäft einer Stadt nötig ist, sich unter zwei verschiedne Epiciers geteilt findet, so wird die Konkurrenz machen, daß jeder von ihnen wohlfeiler verkaufen wird, als wenn sich das Kapital in den Händen eines einzigen befunden hätte; und wenn es unter 20 ||VI| geteilt ist, wird die Konkurrenz grade um so tätiger sein, und es wird um so weniger die Möglichkeit gegeben sein, daß sie sich untereinander verständigen können, den Preis ihrer Waren zu erhöhn." Smith. t. II, p. 372, 373.

Da wir nun schon wissen, daß die Preise des Monopols so hoch als möglich sind, da das Interesse der Kapitalisten selbst vom gemein nationalökonomischen Gesichtspunkt aus feindlich der Gesellschaft gegenübersteht, da die Erhöhung des Kapitalgewinns wie das zusammengesetzte Interesse auf den Preis der Ware wirkt (Smith. t. I, p. 199–201), so ist die *Konkurrenz* die einzige Hülfe gegen die Kapitalisten, die nach der Angabe der Nationalökonomie ebenso wohltätig auf die Erhöhung des Arbeitslohns als auf die Wohlfeilheit der Waren zugunsten des konsumierenden Publikums wirkt.

Allein die Konkurrenz ist nur dadurch möglich, daß die Kapitalien sich vermehren, und zwar in vielen Händen. Die Entstehung vieler Kapitalien ist nur möglich durch vielseitige Akkumulation, da das Kapital überhaupt nur durch Akkumulation entsteht, und die vielseitige Akkumulation schlägt notwendig in einseitige um. Die Konkurrenz unter den Kapitalien vermehrt die Akkumulation unter den Kapitalien. Die Akkumulation, welche unter der Herrschaft des Privateigentums *Konzentration* des Kapitals in wenigen Händen ist, ist überhaupt eine notwendige Konsequenz, wenn die Kapitalien ihrem natürlichen Lauf überlassen werden, und durch die Konkurrenz bricht sich diese natürliche Bestimmung des Kapitals erst recht freie Bahn.

Wir haben schon gehört, daß der Gewinn des Kapitals im Verhältnis zu seiner Größe steht. Ganz zunächst von der absichtlichen Konkurrenz abgesehn, akkumuliert ein großes Kapital sich also verhältnismäßig nach seiner Größe schneller als ein kleines Kapital. |VI|| [109]

---

[1] Hervorhebung von Marx

|| VIII | Hienach ist schon, ganz abgesehn von der Konkurrenz, die Akkumulation des großen Kapitals viel schneller als die des kleineren. Aber verfolgen wir weiter den Verlauf.

Mit der Vermehrung der Kapitalien vermindern sich, mittelst der Konkurrenz, die Profite der Kapitalien. Also leidet zunächst der kleine Kapitalist.

Die Vermehrung der Kapitalien und eine große Anzahl von Kapitalien setzt ferner[1] fortschreitenden Reichtum des Landes voraus.

„In einem Lande, welches auf eine sehr hohe Stufe des Reichtums gelangt ist, ist die gewöhnliche Taxe des Gewinns so klein, daß der Zinsfuß, welchen dieser Gewinn zu zahlen erlaubt, zu niedrig ist, als daß andre als die reichsten Leute vom Geldinteresse leben könnten. Alle Leute von mittlerem Vermögen müssen also selbst ihr Kapital anwenden, Geschäfte treiben oder sich an irgendeinem Handelszweig interessieren." Smith. t. I, p. [196,] 197[2].

Dieser Zustand ist der Lieblingszustand der Nationalökonomie.

„Die Proportion, welche zwischen der Summe der Kapitalien und der Revenuen besteht, bestimmt überall die Proportion, in welcher sich die Industrie und der Müßiggang befinden werden; wo die Kapitalien den Sieg davontragen, herrscht die Industrie; wo die Revenuen, der Müßiggang." t. II, p. 325. Smith.

Wie steht es nun mit der Anwendung des Kapitals in dieser vergrößerten Konkurrenz?

„Mit der Vermehrung der Kapitalien muß die Quantität der fonds à prêter à intérêt[3] sukzessiv größer werden; mit der Vermehrung dieser fonds wird der Geldzins kleiner, 1. weil der Marktpreis aller Sachen fällt, je mehr ihre Quantität sich vermehrt, 2. weil *mit der Vermehrung* der *Kapitalien in einem Land es schwerer wird*[4], ein neues Kapital auf eine vorteilhafte Weise anzulegen. Es erhebt sich eine Konkurrenz unter den verschiednen Kapitalien, indem der Besitzer eines Kapitals alle möglichen Anstrengungen macht, um sich des Geschäftes zu bemächtigen, das sich durch ein andres Kapital besetzt findet. Aber meistens kann er nicht hoffen, dies andre Kapital von seinem Platz wegzubugsieren, wenn nicht durch die Anbietung, zu besseren Bedingungen zu handeln. Er muß die Sache nicht nur wohlfeiler verkaufen, sondern oft, um Gelegenheit zum Verkauf zu finden, sie teurer kaufen. Je mehr fonds zur Erhaltung der produktiven Arbeit bestimmt wird, desto größer wird die Nachfrage nach Arbeit: Die Arbeiter finden leicht Beschäftigung, || IX | aber die Kapitalisten haben Schwierigkeit, Arbeiter zu finden. Die Konkurrenz der Kapitalisten läßt den Arbeitslohn steigen und die Gewinne fallen." t. II, p. 358, 359. Smith.

---

[1] „ferner" in der Handschrift nicht eindeutig zu entziffern – [2] nach diesem Absatz in der Handschrift gestrichen: Je weniger Kapitalien auf Geldzins und je mehr auf Manufakturgeschäfte oder den Handel geworfen werden, um so stärker wird die Konkurrenz unter den Kapitalisten. – [3] gegen Zins verleihbaren Fonds – [4] Hervorhebung von Marx

Der kleine Kapitalist hat also die Wahl: 1. entweder sein Kapital aufzuessen, da er von den Zinsen nicht mehr leben kann, also aufzuhören, Kapitalist zu sein; oder 2. selbst ein Geschäft anzulegen, seine Ware wohlfeiler zu verkaufen und teurer zu kaufen als der reichere Kapitalist und einen erhöhten Arbeitslohn zu zahlen; also, da der Marktpreis durch die vorausgesetzte hohe Konkurrenz schon sehr niedrig steht, sich zu ruinieren. Will dagegen der große Kapitalist den kleinern wegbugsieren, so hat er ihm gegenüber alle Vorteile, welche der Kapitalist als Kapitalist dem Arbeiter gegenüber hat. Die kleinern Gewinne werden ihm durch die größere Quantität seines Kapitals ersetzt, und selbst momentane Verluste kann er so lange ertragen, bis der kleinere Kapitalist ruiniert ist und er sich von dieser Konkurrenz befreit sieht. So akkumuliert er sich die Gewinne des kleinen Kapitalisten.

Ferner: Der große Kapitalist kauft immer wohlfeiler ein als der kleine, weil er massenhafter einkauft. Er kann also ohne Schaden wohlfeiler verkaufen.

Wenn aber der Fall des Geldzinses die mittleren Kapitalisten aus Rentiers zu Geschäftsleuten macht, so bewirkt umgekehrt die Vermehrung der Geschäftskapitalien und der daher erfolgende kleinere Gewinn den Fall des Geldzinses.

„Damit, daß das Benefiz, das man vom Gebrauch eines Kapitals ziehn kann, sich vermindert, vermindert sich notwendig der Preis, den man für den Gebrauch dieses Kapitals zahlen kann." t. II, p. 359. *Smith.*

„Je mehr Reichtum, Industrie, Bevölkerung sich mehren, um so mehr vermindert sich der Geldzins, also der Gewinn der Kapitalisten; aber sie selbst vermehren sich nichtsdestoweniger und noch schneller wie früher trotz der Verminderung der Gewinne. Ein großes Kapital, obgleich von kleinen Gewinnen, vermehrt sich im allgemeinen viel schneller als ein kleines Kapital mit großen Gewinnen. Das Geld macht Geld, sagt das Sprichwort." t. I, p. 189.

Wenn also diesem großen Kapital nun gar kleine Kapitale mit kleinen Gewinnen, wie das unter dem vorausgesetzten Zustand starker Konkurrenz ist, gegenübertreten, so ekrasiert es sie völlig.

In dieser Konkurrenz ist dann die allgemeine Verschlechterung der Waren, die Verfälschung, die Scheinproduktion, die allgemeine Vergiftung, wie sie in großen Städten sich zeigt, die notwendige Konsequenz.

||X| Ein wichtiger Umstand in der Konkurrenz der großen und kleinen Kapitalien ist ferner das Verhältnis von *capital fixe* und *capital circulant.*

„*Capital circulant* ist ein Kapital, das angewandt wird zur Erzeugung von Lebensmitteln, Manufaktur oder Handel. Dies so angelegte Kapital gibt seinem Herrn nicht

Revenue oder Profit, solang es in seinem Besitz bleibt oder fortfährt, unter derselben Gestalt zu bleiben. Es geht beständig aus seiner Hand unter einer bestimmten Form, um unter einer andren zurückzukehren, und ist nur vermittelst dieser Zirkulation oder dieser sukzessiven Verwandlung und Vertauschung profitbringend. *Capital fixe* besteht in dem zur Verbesserung von Ländern, zum Ankauf von Maschinen, Instrumenten, Handwerkszeug, ähnlichen Sachen angelegten Kapital." *Smith*. [t. II,] p. 197, 198.

„Jede Ersparung in der Erhaltung des capital fixe ist ein Zuwachs des Reingewinns. Das Gesamtkapital eines jeden Arbeitsunternehmers teilt sich notwendig zwischen seinem capital fixe und seinem capital circulant. Bei der Gleichheit der Summe wird der eine Teil um so kleiner sein, je größer der andere ist. Das capital circulant liefert ihm die Materie und salaire der Arbeit und setzt die Industrie in Tätigkeit. Also jede Ersparnis im capital fixe, welche die produktive Kraft der Arbeit nicht vermindert, vermehrt den fonds." t. II, p. 226. *Smith*.

Man sieht von vornherein, daß das Verhältnis von capital fixe und capital circulant viel günstiger für den großen als für den kleineren Kapitalisten ist. Ein sehr großer Bankier braucht nur unbedeutend mehr capital fixe als ein sehr kleiner. Ihr capital fixe beschränkt sich auf die Comptoirstube. Die Instrumente eines größren Landgutsbesitzers vermehren sich nicht in dem Verhältnis der Größe seines Grundstückes. Ebenso ist der Kredit, den ein großer Kapitalist vor dem kleineren besitzt, eine um so größere Ersparung im capital fixe, nämlich dem Gelde, was er immer parat haben muß. Es versteht sich endlich, daß, wo die Industriearbeit einen hohen Grad erreicht hat, also fast alle Handarbeit zur Fabrikarbeit geworden ist, dem kleinen Kapitalisten sein ganzes Kapital nicht zureicht, um nur das nötige capital fixe zu besitzen. On sait que les travaux de la grande culture n'occupent habituellement qu'un petit nombre de bras.[1]

Überhaupt findet bei der Akkumulation der großen Kapitalien verhältnismäßig auch eine Konzentration und Vereinfachung des capital fixe statt im Verhältnis zu den kleineren Kapitalisten. Der große Kapitalist führt für sich eine Art ||XI| von Organisation der Arbeitsinstrumente ein.

„Ebenso ist im Bereiche der Industrie schon jede Manufaktur und Fabrik eine umfassendere Verbindung eines größern sächlichen Vermögens mit zahlreichen und vielartigen intellektuellen Fähigkeiten und technischen Fertigkeiten zu einem *gemeinsamen* Zwecke der Produktion... Wo die Gesetzgebung das Grundeigentum in großen Massen zusammenhält, drängt sich der Überschuß einer wachsenden Bevölkerung zu den Gewerben, und es ist also, wie in Großbritannien, das Feld der Industrie, auf dem sich hauptsächlich die größere Menge der Proletarier anhäuft. Wo aber die Gesetz-

[1] Man weiß, daß die Arbeiten der [landwirtschaftlichen] Großkultur gewöhnlich nur eine geringe Anzahl von Arbeitskräften beanspruchen.

gebung die fortgesetzte Teilung des Bodens zuläßt, da vermehrt sich, wie in Frankreich, die Zahl der kleinen und verschuldeten Eigentümer, welche durch die fortgehende Zerstücklung in die Klasse der Dürftigen und Unzufriedenen geworfen werden. Ist endlich diese Zerstücklung und Überschuldung zu einem höhern Grade getrieben, so verschlingt wieder der große Grundbesitz den kleinen, wie auch die große Industrie die kleine vernichtet; und da nun wieder größere Güterkomplexe sich bilden, so wird auch die zur Kultur des Bodens nicht schlechthin erforderliche Menge der besitzlosen Arbeiter wieder der Industrie zugedrängt." p.[58,] 59, Schulz: Bewegung der Production.

„Die Beschaffenheit der Waren derselben Art wird eine andre durch die Veränderung in der Art der Produktion und namentlich durch die Anwendung des Maschinenwesens. Nur durch Ausschließung der Menschenkraft ist es möglich geworden, von einem Pfund Baumwolle, 3 Shilling 8 Pence an Wert, 350 Zaspeln zu spinnen von 167 englischen oder 36 deutschen Meilen Länge und von einem Handelswerte von 25 Guineen." ibid. p.62.

„Im Durchschnitt haben sich in England seit 45 Jahren die Preise der Baumwollzeuge um $^{11}/_{12}$ vermindert, und nach Marshalls Berechnungen wird das gleiche Quantum von Fabrikation, wofür noch im Jahr 1814 16 Shillinge bezahlt wurden, jetzt um 1 sh. 10 d. geliefert. Die größere Wohlfeilheit der industriellen Erzeugnisse vergrößert die Konsumtion sowohl im Inlande als den Markt im Auslande; und damit hängt zusammen, daß sich in Großbritannien die Zahl der Arbeiter in Baumwolle nach Einführung der Maschinen nicht nur nicht vermindert hat, sondern daß sie von 40000 auf $1^1/_2$ Millionen gestiegen ist. ||XII| Was nun den Erwerb der industriellen Unternehmer und Arbeiter betrifft, so hat sich durch die wachsende Konkurrenz unter den Fabrikherrn der Gewinst derselben im Verhältnisse zur Quantität der Erzeugnisse, die sie liefern, notwendig vermindert. In den Jahren 1820–1833 ist der Bruttogewinn des Fabrikanten in Manchester für ein Stück Kaliko von 4 sh. $1^1/_3$ d. auf 1 sh. 9 d. gefallen. Aber zur Einbringung dieses Verlustes ist der Umfang der Fabrikation um so mehr erweitert worden. Davon ist nun die Folge, daß in einzelnen Zweigen der Industrie teilweise[1] Überproduktion eintritt; daß häufige Bankerotte entstehen, wodurch sich *innerhalb* der Klasse der Kapitalisten und Arbeitsherrn ein unsicheres Schwanken und Wogen des Besitzes erzeugt, was einen Teil der ökonomisch Zerrütteten dem Proletariat zuwirft; daß oft und plötzlich eine Einstellung oder Verminderung der Arbeit notwendig wird, deren Nachteile die Klasse der Lohnarbeiter stets bitter empfindet." ibid. p.63.

„Louer son travail, c'est commencer son esclavage; louer la matière du travail, c'est constituer sa liberté ... Le travail est l'homme, la matière au contraire n'est rien de l'homme."[2] *Pecqueur:* Théor. soc. etc. p.411, 412.

---

[1] Bei Schulz: zeitweise – [2] „Seine Arbeit vermieten, heißt seine Sklaverei beginnen; die Materie der Arbeit vermieten, heißt seine Freiheit begründen ... Die Arbeit ist der Mensch, die Materie dagegen hat nichts Menschliches."

„L'élément matière, qui ne peut rien pour la création de la richesse sans l'autre élément *travail*, reçoit la vertu magique d'être fécond pour eux comme s'ils y avaient mis de leur propre fait cet indispensable élément."[1] ibid. l.c. „En supposant que le travail quotidien d'un ouvrier lui rapporte en moyenne 400 fr. par an, et que cette somme suffise à chaque adulte pour vivre d'une vie grossière, tout propriétaire de 2000 fr. de rente, de fermage, de loyer, etc., force donc indirectement 5 hommes à travailler pour lui; 100000 fr. de rente représentent le travail de 250 hommes, et 1000000 le travail de 2500 individus[2] (also 300 Millionen (Louis-Philippe) die Arbeit von 750000 Arbeitern)." ibid. p. 412, 413.

„Les propriétaires ont reçu de la loi des hommes le droit d'user et d'abuser, c.-à-d. de faire ce qu'ils veulent de la matière de tout travail ... ils sont nullement obligés par la loi de fournir à propos et toujours du travail aux non-propriétaires, ni de leur payer un salaire toujours suffisant etc."[3] p.413, l.c. „Liberté entière quant à la nature, à la quantité, à la qualité, à l'opportunité de la production, à l'usage, à la consommation des richesses, à la disposition de la matière de tout travail. Chacun est libre d'échanger sa chose comme il l'entend, sans autre considération que son propre intérêt d'individu."[4] p.413, l.c.

„La concurrence n'exprime pas autre chose que l'échange facultatif, qui lui-même est la conséquence prochaine et logique du droit individuel d'user et d'abuser des instruments de toute production. Ces trois moments économiques, lesquels n'en font qu'un: le droit d'user et d'abuser, la liberté d'échanges et la concurrence arbitraire, entraînent les conséquences suivantes: chacun produit ce qu'il veut, comme il veut, quand il veut, où il veut; produit bien ou produit mal, trop ou pas assez, trop tôt ou trop tard, trop cher ou à trop bas prix; chacun ignore s'il vendra, à qui il vendra, comment il vendra, quand il vendra, où il vendra: et il en est de même quant aux achats. ||XIII| Le producteur ignore les besoins et les ressources, les demandes et les offres. Il vend quand il veut, quand il peut, où il veut, à qui il veut, au prix qu'il veut. Et il achète de même. En tout cela, il est toujours le jouet du hasard, l'esclave de la loi du plus fort, du moins

---

[1] „Das Element Materie, das nichts zur Schaffung des Reichtums vermag ohne das andere Element *Arbeit*, erlangt die magische Kraft, für sie fruchtbar zu sein, als hätten sie selber dieses unentbehrliche Element hineingelegt." – [2] „Wenn man annimmt, daß die tägliche Arbeit eines Arbeiters ihm im Durchschnitt 400 Francs im Jahr einbringt und daß diese Summe für einen Erwachsenen zu einem notdürftigen Leben ausreicht, dann zwingt also jeder Besitzer von 2000 Francs Rente, Pacht, Miete usw. indirekt 5 Menschen, für ihn zu arbeiten; 100000 Francs Rente repräsentieren die Arbeit von 250 Menschen und 1000000 die Arbeit von 2500 Individuen" – [3] „Die Besitzenden haben durch das Gesetz der Menschen das Recht erhalten, die Materie jeder Arbeit zu gebrauchen und zu mißbrauchen, d.h. mit ihr zu machen, was sie wollen ... sie sind keineswegs durch das Gesetz verpflichtet, rechtzeitig und immer den Nichtbesitzenden Arbeit zu liefern, noch ihnen einen immer ausreichenden Lohn zu zahlen etc." – [4] „Vollkommene Freiheit in bezug auf die Natur, die Quantität, die Qualität, die Zweckmäßigkeit der Produktion, in bezug auf den Gebrauch und Verbrauch der Reichtümer, in bezug auf die Verfügung über die Materie jeder Arbeit. Jeder ist frei, seine Sache auszutauschen, wie er will, ohne andere Rücksicht als sein eigenes individuelles Interesse."

pressé, du plus riche ... Tandis que sur un point il y a disette d'une richesse, sur l'autre il y a trop-plein et gaspillage. Tandis qu'un producteur vend beaucoup ou très cher, et à bénéfice énorme, l'autre ne vend rien ou vend à perte ... L'offre ignore la demande, et la demande ignore l'offre. Vous produisez sur la foi d'un goût, d'une mode qui se manifeste dans le public des consommateurs; mais déjà, lorsque vous êtes prêts à livrer la marchandise, la fantaisie a passé et s'est fixée sur un autre genre de produit ... conséquences infaillibles la permanence et l'universalisation des banqueroutes, les mécomptes, les ruines subites et les fortunes improvisées; les crises commerciales, les chômages, les encombrements ou les disettes périodiques; l'instabilité et l'avilissement des salaires et des profits; la déperdition ou le gaspillage énorme de richesses, de temps et d'efforts dans l'arène d'une concurrence acharnée."[1] p.414–416, l.c.

Ricardo in seinem Buch[110] (rent of land): Die Nationen sind nur Ateliers der Produktion, der Mensch ist eine Maschine zum Konsumieren und Produzieren; das menschliche Leben ein Kapital; die ökonomischen Gesetze regieren blind die Welt. Für Ricardo sind die Menschen nichts, das Produkt alles. Im 26. Kapitel der französischen Übersetzung heißt es:

„Il serait tout-à-fait indifférent pour une personne qui sur un capital de 20000 fr. ferait 2000 fr. par an de profit, que son capital employât cent hommes ou mille... L'intérêt réel d'une nation n'est-il pas le même? pourvu que son revenu net et réel, et

[1] „Die Konkurrenz drückt nichts anderes aus als den beliebigen Austausch, der selbst die nächste und logische Folge des individuellen Rechts ist, alle Produktionswerkzeuge zu gebrauchen und zu mißbrauchen. Diese drei ökonomischen Momente, die in Wirklichkeit nur ein einziges sind, das Recht des Gebrauchs und des Mißbrauchs, die Tauschfreiheit und die unumschränkte Konkurrenz ziehen folgende Konsequenzen nach sich: Jeder produziert was er will, wie er will, wann er will, wo er will; er produziert gut oder schlecht, zuviel oder zuwenig, zu spät oder zu früh, zu teuer oder zu billig; keiner weiß, ob er verkaufen wird, wem er verkaufen wird, wie er verkaufen wird, wann er verkaufen wird, wo er verkaufen wird; ebenso verhält es sich mit dem Kauf. Der Erzeuger kennt weder die Bedürfnisse noch die Rohstoffquellen, weder die Nachfrage noch das Angebot. Er verkauft wann er will, wann er kann, wo er will, wem er will, zu dem Preis, den er will. Ebenso kauft er. In alledem ist er stets der Spielball des Zufalls, der Sklave des Gesetzes des Stärkeren, des weniger Bedrängten, des Reicheren ... Während es an einem Ort an Reichtum mangelt, ist er an einer anderen Stelle im Überfluß vorhanden und wird verschwendet. Während ein Produzent viel oder sehr teuer und mit riesigem Profit verkauft, verkauft der andere nichts oder mit Verlust... Das Angebot weiß nichts von der Nachfrage, und die Nachfrage weiß nichts vom Angebot. Ihr produziert im Vertrauen auf eine Vorliebe, eine Mode, die unter den Verbrauchern aufgetreten ist, aber schon während ihr euch anschickt, die Ware zu liefern, ist die Laune verflogen und hat sich auf ein anderes Produkt gerichtet... die unausbleiblichen Folgen sind ständige und immer weiter um sich greifende Bankrotte, getäuschte Hoffnungen, plötzliche Zusammenbrüche und unerwartete Vermögen; Handelskrisen, Stillegungen, periodisches Überangebot oder Warenmangel; Unbeständigkeit und Heruntergehen der Löhne und der Profite, Verderb oder ungeheure Verschwendung von Gütern, von Zeit und von Anstrengungen auf dem Kampfplatz einer erbitterten Konkurrenz."

que ses fermages et ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se compose de dix ou de douze millions d'individus?"[1] [t. II, p. 194, 195.] „En vérité, dit M. de Sismondi [in „Nouveau principes...] (t. II, p. 331), il ne reste plus qu'à désirer que le roi, demeuré tout seul dans l'île, en tournant constamment une manivelle (Kurbel), fasse accomplir, par des automates, tout l'ouvrage de l'Angleterre."[2][111]

„Le maître, qui achète le travail de l'ouvrier à un prix si bas, qu'il suffit à peine aux besoins les plus pressants, n'est responsable ni de l'insuffisance des salaires, ni de la trop longue durée du travail: il subit lui-même la loi qu'il impose ... ce n'est pas tant des hommes que vient la misère, que de la puissance des choses."[3] [Buret] l.c. 82.

„In England gibt es viele Plätze, wo den Einwohnern zur vollständigen Erdkultur die Kapitalien fehlen. Die Wolle der Südprovinzen[4] Schottlands muß großenteils eine lange Reise zu Land durch schlechte Wege machen, um in der Grafschaft York bearbeitet zu werden, weil es an ihrem Produktionsplatz an Kapitalien zur Manufaktur fehlt. Es gibt in England mehre kleine Fabrikstädte, deren Einwohnern hinreichendes Kapital fehlt zum Transport ihres industriellen Produkts auf entfernte Märkte, wo dasselbe Nachfrage und Konsumenten findet. Die Kaufleute hier sind ||XIV| nur Agenten reicherer Kaufleute, die in einigen großen Handelsstädten residieren." *Smith*, t. II, p. 382. „Pour augmenter la valeur du produit annuel de la terre et du travail, il n'y a pas d'autres moyens que d'augmenter, quant au *nombre, les ouvriers productifs*, ou d'augmenter, quant à la puissance, la *faculté productive des ouvriers*[5] précédemment employés ... Dans l'un et dans l'autre cas il faut presque toujours un surcroît de capital."[6] *Smith*. t. II, p. 338.

„Weil es also in der Natur der Dinge liegt, daß die *Akkumulation*[5] eines Kapitals ein notwendiger Vorläufer der Teilung der Arbeit ist, kann die Arbeit keine weiteren Unterabteilungen empfangen als in dem Verhältnis, in welchem sich die Kapitalien nach und nach aufgehäuft haben. Je mehr die Arbeit in Unterabteilungen zerfällt, vermehrt sich die Quantität der Materien, welche dieselbe Anzahl von Personen ins

[1] „Es wäre durchaus gleichgültig für eine Person, die auf ein Kapital von 20000 Francs einen Profit von 2000 Francs jährlich macht, ob ihr Kapital hundert oder tausend Menschen beschäftigt ... Ist das reale Interesse einer Nation nicht dasselbe? Wenn nur ihr Netto- und Realeinkommen, ihre Pachtgelder und ihre Profite dieselben bleiben, was liegt daran, ob sie aus zehn oder zwölf Millionen Menschen besteht?" – [2] „Wahrhaftig", sagt Herr de Sismondi, „man braucht nur noch zu wünschen, daß der König, der ganz allein auf der Insel geblieben ist, ständig eine Kurbel drehe und durch Automaten die ganze Arbeit Englands verrichten lasse." – [3] „Der Herr, der die Arbeit des Arbeiters zu einem so niedrigen Preis kauft, daß dieser kaum für die dringendsten Bedürfnisse ausreicht, ist weder für die Unzulänglichkeit der Löhne noch für die allzu lange Arbeitsdauer verantwortlich: er unterliegt selbst dem Gesetz, das er auferlegt ... das Elend kommt nicht sosehr von den Menschen wie von der Macht der Dinge." – [4] in der Handschrift: Ostprovinzen (bei Smith: provinces du midi) – [5] Hervorhebung von Marx – [6] „Um den Wert des Jahresprodukts des Bodens und der Arbeit zu vermehren, gibt es kein anderes Mittel, als die *Zahl der produktiven Arbeiter* zu vermehren oder die *Produktivkraft* der bisher beschäftigten *Arbeiter* zu steigern... In dem einen wie in dem anderen Fall ist fast immer ein Zuwachs an Kapital notwendig."

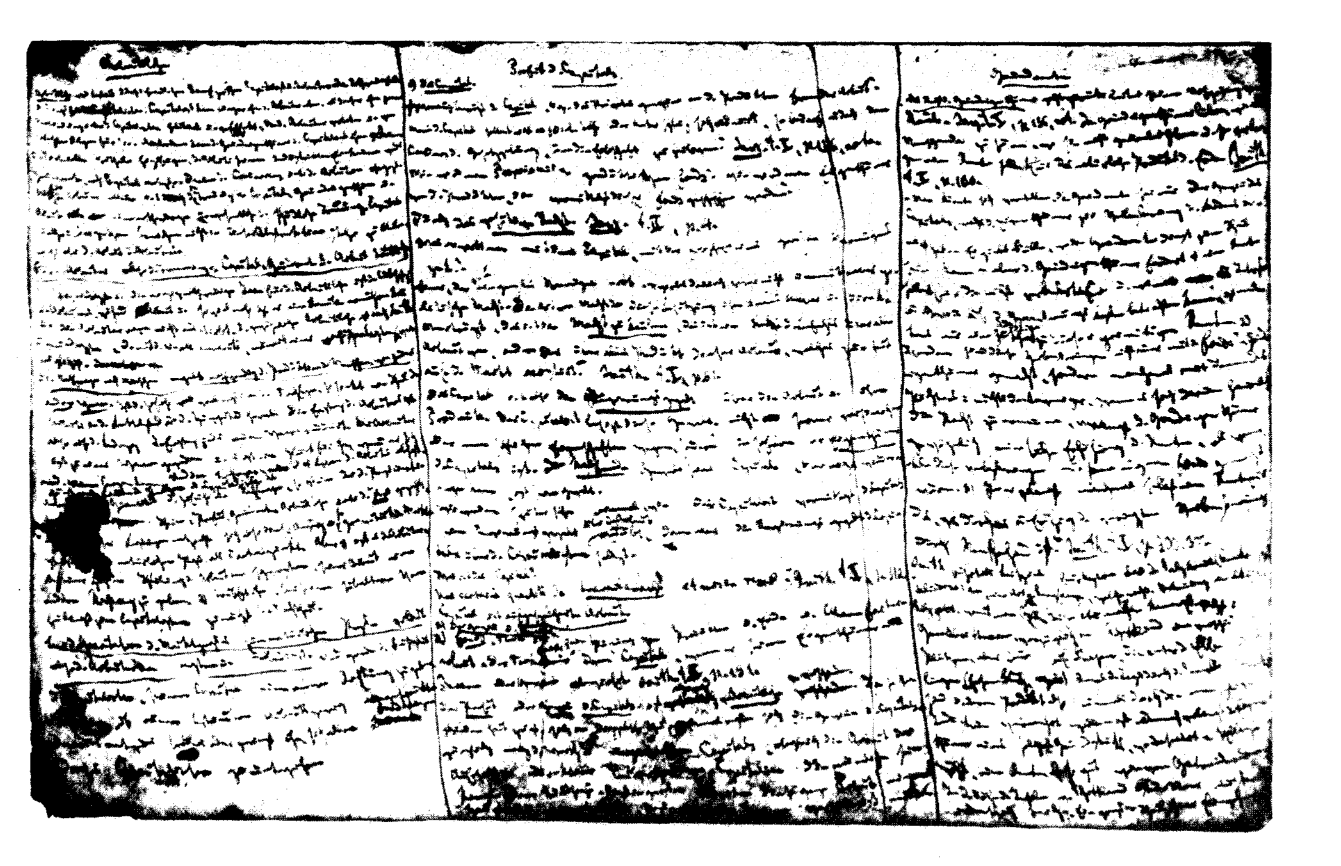
Werk setzen kann; und da die Aufgabe jedes Arbeiters sich nach und nach auf eine größere Stufe von Einfachheit reduziert findet, werden eine Menge neuer Maschinen entdeckt, um diese Aufgaben zu erleichtern und abzukürzen. Je weiter sich also die Teilung der Arbeit ausbreitet, ist es notwendig, damit eine selbe Zahl von ouvriers beständig beschäftigt sei, daß man eine gleiche Provision von Lebensmitteln und eine Provision von Materien, Instrumenten und Handwerkszeug im voraus aufhäuft, welche viel stärker ist, als dies früher in einem minder avancierten Zustand der Dinge nötig war. Die Zahl der Arbeiter vermehrt sich in jedem Arbeitszweig zur selben Zeit, als sich hier die Teilung der Arbeit vermehrt, oder vielmehr ist es diese Vermehrung ihrer Zahl, welche sie in den Stand setzt, sich zu klassifizieren und unterabzuteilen auf diese Art." Smith. t. II, 193, 194.

„Ebenso wie die Arbeit diese große Ausdehnung der produktiven Kraft nicht erhalten kann, ohne eine vorhergehende Akkumulation der Kapitale, ebenso führt die Akkumulation der Kapitalien natürlicherweise diese Ausdehnung [herbei]. Der Kapitalist will nämlich durch sein Kapital die größtmöglichste Quantität Machwerk produzieren, strebt also, unter seinen Arbeitern die schicklichste Arbeitsteilung einzuführen und mit den möglichst besten Maschinen sie zu versehn. Seine Mittel, um in diesen beiden Gegenständen zu reüssieren, ||XV| stehn im Verhältnis zur Ausdehnung seines Kapitals und zur Zahl der Leute, welche dieses Kapital beschäftigt halten kann. Also nicht nur die Quantität der Industrie vermehrt sich in einem Lande vermittelst des *Wachstums des Kapitals*[1], welches sie in Bewegung setzt, sondern infolge dieses Wachstums produziert dieselbe Quantität von Industrie eine viel größere Quantität des Machwerks." Smith. l.c., p. 194, 195.

Also *Überproduktion.*

„Umfassendere Kombinationen der produktiven Kräfte ... in Industrie und Handel durch Vereinigung zahlreicher[er] und vielartiger[er] Menschenkräfte und Naturkräfte für Unternehmungen in größrem Maßstabe. Auch – schon hie und da – engere Verbindung der Hauptzweige der Produktion unter sich. So werden große Fabrikanten zugleich großen Grundbesitz zu erwerben suchen, um wenigstens einen Teil der zu ihrer Industrie erforderlichen Urstoffe nicht erst aus 3ter Hand beziehn zu müssen; oder sie werden mit ihren industriellen Unternehmungen einen Handel in Verbindung setzen, nicht bloß zum Vertrieb ihrer eignen Fabrikate, sondern wohl auch zum Ankauf von Produkten andrer Art und zum Verkauf derselben an ihre Arbeiter. In England, wo einzelne Fabrikherrn mitunter an der Spitze von 10–12000 Arbeitern..., schon solche Verbindungen verschiedener Produktionszweige unter *einer* leitenden Intelligenz, solche kleinere Staaten oder Provinzen im Staat, nicht selten. So übernehmen in neuerer Zeit die Minenbesitzer bei *Birmingham*[1] den *ganzen* Prozeß der Eisenbereitung, der sich früher an verschiedene Unternehmer und Besitzer verteilte. Siehe ‚Der bergmännische Distrikt bei Birmingham'. Deutsche Viertelj[ahrs-Schrift], 3, 1838. – Endlich sehn wir in den so zahlreich gewordenen größren Aktienunternehmungen

[1] Hervorhebung von Marx



Seite aus den Ökonomisch-philosophischen Manuskripten
(Anfang des Ersten Manuskripts)

umfassende Kombinationen der Geldkräfte *vieler* Teilnehmenden mit den wissenschaftlichen und technischen Kenntnissen und Fertigkeiten anderer, welchen die Ausführung der Arbeit übertragen ist. Hierdurch den Kapitalisten möglich, ihre Ersparnisse in mannigfachrer Weise und wohl auch gleichzeitig auf landwirtschaftliche, industrielle und kommerzielle Produktion zu verwenden, wodurch ihr Interesse ein gleichzeitig vielseitigeres wird, ||XVI| Gegensätze zwischen den Interessen der Agrikultur, der Industrie und des Handels sich mildern und verschmelzen. Aber selbst diese erleichterte Möglichkeit, das Kapital in verschiedenster Weise nutzbringend zu machen, muß den Gegensatz zwischen den bemittelten und unbemittelten Klassen erhöhen." Schulz. l.c., p.40, 41.

Ungeheurer Gewinn, den die Hausvermieter von dem Elend ziehn. Der loyer[1] steht im umgekehrten Verhältnis zum industriellen Elend.

Ebenso Prozente von den Lastern der ruinierten Proletarier. (Prostitution, Soff, prêteur sur gages[2].)

Die Akkumulation der Kapitalien nimmt zu und ihre Konkurrenz ab, indem Kapital und Grundbesitz sich in einer Hand zusammenfinden, ebenso, indem das Kapital durch seine Größe befähigt wird, verschiedene Produktionszweige zu kombinieren.

Gleichgültigkeit gegen die Menschen. Die 20 Lotterielose von Smith.[112]

Revenu net et brut[3] von Say. |XVI||

Grundrente

||I| *Das Recht der Grundeigentümer* leitet seinen Ursprung vom Raub. Say, t.I, p.136, not. Die Grundeigentümer lieben wie alle Menschen da zu ernten, wo sie nicht gesät haben, und sie verlangen eine Rente selbst für das natürliche Produkt der Erde. *Smith*, t.I, p.99.

„Man könnte sich vorstellen, die Grundrente sei nur der Gewinn des Kapitals, welches der Eigentümer zur Verbesserung des Bodens benützt hat ... Es gibt Fälle, wo die Grundrente dies zum Teil sein kann ... aber der Grundeigentümer fordert 1. eine Rente selbst für die nicht verbesserte Erde, und was man als Interesse oder Gewinn auf die Verbesserungskosten betrachten kann, ist meistens nur eine Zutat (Addition)[4] zu dieser primitiven Rente; 2. überdem sind diese Verbesserungen nicht immer mit den fonds der Grundeigentümer gemacht, sondern manchmal mit denen des Pächters: nichtsdestoweniger, wenn es sich darum handelt, die Pacht zu erneuen, verlangt der Grundeigentümer gewöhnlich eine solche Erhöhung der Rente, als wenn alle diese Verbesserungen mit seinen eignen fonds gemacht wären; 3. ja, er verlangt manchmal

---

[1] Mietzins – [2] Pfandleiher – [3] Netto- und Bruttorevenue – [4] „(Addition)" steht in der Handschrift über „Zutat"

selbst eine Rente für das, was durchaus unfähig der geringsten Verbesserung durch Menschenhand ist." *Smith*, t. I, p.300, 301.

Smith führt als Beispiel für letztren Fall das Salzkraut (Seekrapp, salicorne) an,

„eine Art von Seepflanze, welche nach der Verbrennung ein alkalisches Salz gibt, womit man Glas, Seife etc. machen kann. Es wächst in Großbritannien, vorzüglich in Schottland an verschiednen Plätzen, aber nur auf Felsen, die unter der Ebbe und Flut liegen (hohen Flut, marée), 2mal des Tags durch die Seewellen bedeckt sind und deren Produkt also niemals durch die menschliche Industrie vermehrt worden ist. Dennoch verlangt der Eigentümer eines solchen Grundstücks, wo diese Art von Pflanze wächst, eine Rente ebensogut wie von Getreideboden. In der Nähe der Inseln von Shetland[1] ist das Meer außerordentlich reich. Ein großer Teil ihrer Einwohner ||II| lebt vom Fischfang. Um aber Gewinn vom Meerprodukt zu ziehn, muß man eine Wohnung auf dem benachbarten Lande haben. Die Grundrente steht im Verhältnis nicht zu dem, was der Pächter mit der Erde, sondern zu dem, was er mit der Erde und dem Meer zusammen machen kann." *Smith*, t. I, p. 301, 302.

„Man kann die Grundrente als das Produkt der *Naturmacht*[2] betrachten, deren Gebrauch der Eigentümer dem Pächter leiht. Dies Produkt ist mehr oder weniger groß je nach dem Umfang dieser Macht oder, in andern Worten, nach dem Umfang der natürlichen oder künstlichen Fruchtbarkeit der Erde. Es ist das Werk der Natur, welches übrigbleibt nach Abziehung oder nach der Balance alles dessen, was man als das Werk des Menschen betrachten kann." *Smith*. t. II, p. 377, 378.

„Die *Grundrente*[2] als Preis betrachtet, den man für den Gebrauch der Erde zahlt, ist also natürlich ein *Monopolpreis*[2]. Sie steht durchaus nicht im Verhältnis zu den Verbesserungen, die der Grundeigentümer an die Erde gewandt hat, oder mit dem, was er nehmen muß, um nicht zu verlieren, sondern mit dem, was der Pächter möglicherweise geben kann, ohne zu verlieren." t. I, p.302. *Smith*.

„Von den 3 primitiven Klassen ist die der Grundeigentümer diejenige, der ihre Revenue weder Arbeit noch Sorge kostet, sondern der sie sozusagen von selbst kömmt, und ohne daß sie irgendeine Absicht[3] oder einen Plan hinzutut." *Smith*. t. II, p. 161.

Wir haben schon gehört, daß die Quantität der Grundrente von dem Verhältnis der *Fruchtbarkeit* des Bodens abhängt.

Ein andres Moment ihrer Bestimmung ist die *Lage*.

„Die Rente wechselt nach der *Fruchtbarkeit*[2] der Erde, welches auch immer ihr Produkt sei, und nach der Lage, welches auch immer die Fruchtbarkeit sei." *Smith*, t. I, p.306.

„Sind Ländereien, Minen, Fischereien von gleicher Fruchtbarkeit, so wird ihr Produkt im Verhältnis zur Ausdehnung der Kapitalien stehn, welche man zu ihrer

[1] In der Handschrift: Schottland – [2] Hervorhebung von Marx – [3] in der Handschrift: Einsicht

Kultur und Exploitation anwendet, wie zu der mehr ||III| oder minder geschickten Weise der Anwendung der Kapitalien. Sind die Kapitalien gleich und gleich geschickt angewandt, so wird das Produkt im Verhältnis zur natürlichen Fruchtbarkeit der Ländereien, Fischereien und Minen stehn." t. II, p. 210.

Diese Sätze von Smith sind wichtig, weil sie bei gleichen Produktionskosten und gleichem Umfang die Grundrente auf die größere oder kleinere Fruchtbarkeit der Erde reduzieren. Also deutlich die Verkehrung der Begriffe in der Nationalökonomie bewiesen, welche Fruchtbarkeit der Erde in eine Eigenschaft des Grundbesitzers verwandelt.

Betrachten wir aber nun die Grundrente, wie sie sich im wirklichen Verkehr gestaltet.

Die Grundrente wird festgesetzt durch den *Kampf zwischen Pächter* und *Grundeigentümer*. Überall in der Nationalökonomie finden wir den feindlichen Gegensatz der Interessen, den Kampf, den Krieg als die Grundlage der gesellschaftlichen Organisation anerkannt.

Sehn wir nun, wie Grundeigentümer und Pächter zueinander stehn.

„Der Grundeigentümer sucht bei der Stipulation der Pachtklauseln möglicherweise dem Pächter nicht mehr zu lassen, als hinreicht, um das Kapital zu ersetzen, welches den Samen liefert, die Arbeit bezahlt, Tiere und andre Instrumente kauft und unterhält und außerdem den gewöhnlichen Gewinn der übrigen Pachtungen im Kanton abwirft. Offenbar ist dies der kleinste Teil, womit der Pächter sich befriedigen kann, ohne in Verlust zu geraten, und der Grundeigentümer ist selten der Ansicht, ihm mehr zu lassen. Alles, was vom Produkt oder seinem Preise über diese Portion bleibt, wie auch der Rest beschaffen sei, sucht sich der Proprietär als Grundrente zu reservieren, die stärkste, die der Pächter bei dem jetzigen Zustand der Erde zahlen ||IV| kann. Dieses surplus kann immer als die natürliche Grundrente betrachtet werden oder als die Rente, zu welcher die meisten Grundstücke natürlicherweise vermietet werden." *Smith*. t. I, p. 299, 300.

„Die Grundeigentümer", sagt Say, „üben eine gewisse Art von Monopol gegen die Pächter. Die Nachfrage nach ihrer Ware, dem Grund und Boden, kann sich unaufhörlich ausdehnen; aber die Quantität ihrer Ware erstreckt sich nur bis zu einem gewissen Punkt... Der Handel, der sich zwischen Grundeigentümer und Pächter abschließt, ist immer so vorteilhaft wie möglich für den ersten ... außer dem Vorteil, den er aus der Natur der Dinge zieht, zieht er einen andern aus seiner Stellung, größerem Vermögen, Kredit, Ansehn; allein schon der erste reicht dazu hin, daß er immer befähigt ist, *allein*[1] von den günstigen Umständen des Grund und Bodens zu profitieren. Die Eröffnung eines Kanals, Wegs, der Fortschritt der Bevölkerung und des Wohlstandes eines Kantons erheben immer den Pachtpreis ... Der Pächter selbst kann zwar den Boden auf seine Kosten verbessern; aber von diesem Kapital zieht er nur Vorteil

[1] Hervorhebung von Marx

während der Dauer seiner Pacht, und mit ihrem Ablauf bleibt es dem Grundeigentümer; von diesem Moment an zieht dieser die Interessen davon, ohne die Avancen gemacht zu haben, denn die Miete erhebt sich nun verhältnismäßig." *Say*. t. II, p.[142,] 143.

„Die Grundrente, betrachtet als der Preis, der für den Gebrauch der Erde bezahlt wird, ist daher natürlicherweise der höchste Preis, den der Pächter zu zahlen imstande ist unter den gegenwärtigen Verhältnissen des Grund und Bodens." *Smith*. t. I, p. 299.

„Die Grundrente der Oberfläche der Erde beträgt daher meistens nur den 3ten Teil des Gesamtprodukts, und meistens ist das eine fixe und von den zufälligen Schwankungen ||VI| der Ernte unabhängige Rente." *Smith*, t. I, p. 351. „Selten beträgt diese Rente weniger als $^1/_4$ des Gesamtprodukts." ib., t. II, p. 378.

Nicht bei allen Waren kann die *Grundrente* bezahlt werden. Z. B. in manchen Gegenden[1] wird für Steine keine Grundrente bezahlt.

„Gewöhnlich kann man nur die Produkte der Erde auf den Markt bringen, die Teile des Erdproduktes, deren gewöhnlicher Preis hinreicht, um das Kapital, welches man zu dieser Transportation braucht, und die gewöhnlichen Gewinne dieses Kapitals zu ersetzen. Reicht der Preis mehr als aus hierfür, so geht das surplus natürlich zur Grundrente. Ist er nur hinreichend, so kann die Ware wohl auf den Markt gebracht werden, aber sie reicht nicht hin, um dem Landbesitzer die Grundrente zu zahlen. Wird oder wird nicht der Preis mehr als hinreichend sein? Das hängt von der Nachfrage ab." Smith, t. I, p. 302, 303.

„Die Grundrente geht in die Komposition des *Preises der Waren* auf eine ganz *andere Art ein* als der Arbeitslohn und der Gewinn des Kapitals. Die *hohe oder niedre Taxe* der *Salaire und Gewinne* ist die *Ursache* des hohen oder niedern Preises der Waren: die hohe oder niedre Taxe der Grundrente ist die *Wirkung* des Preises."[2] t. I, p. 303[, 304], *Smith*.

Zu den *Produkten*, die immer eine *Grundrente* bringen, gehört die *Nahrung*.

„Da die Menschen, wie alle Tiere, sich im Verhältnis zu ihren Subsistenzmitteln vermehren, so gibt es immer mehr oder weniger Nachfrage nach Nahrung. Die Nahrung wird immer einen größern oder kleinern ||VI| Teil von Arbeit kaufen können, und es werden sich immer Leute aufgelegt finden, etwas zu tun, um sie zu gewinnen. Die Arbeit, welche die Nahrung kaufen kann, ist zwar nicht immer *gleich* der Arbeit, die von ihr subsistieren könnte, wenn sie auf die ökonomischste Weise verteilt wäre, und dies wegen der zuweilen hohen Arbeitssalaire. Aber die Nahrung kann immer soviel Arbeit kaufen, als sie nach der Taxe, auf welche diese Arbeitsart gewöhnlich im Lande steht, Arbeit subsistieren machen kann. Die Erde produziert fast in allen möglichen Situationen mehr Nahrung, als zur Subsistenz aller Arbeit nötig, welche dazu beiträgt, diese Nahrung[3] auf den Markt zu bringen. Das Mehr dieser Nahrung ist immer mehr

[1] In der Handschrift: Gegenständen – [2] alle Hervorhebungen von Marx – [3] in der Handschrift: Arbeit

als hinreichend, um mit Gewinn das Kapital zu ersetzen, welches diese Arbeit in Bewegung setzt. Also bleibt immer etwas, um dem Grundeigentümer eine Rente zu geben." t. I, p. 305, 306. Smith. „Die Grundrente zieht nicht nur ihren ersten Ursprung von der Nahrung, sondern auch wenn ein anderer Teil des Erdproduktes in der Folge dazu kömmt, eine Rente abzuwerfen, so verdankt die Rente diese Zufügung von Wert dem Wachstum der Macht, welche die Arbeit erlangt hat, um Nahrung zu produzieren, vermittelst (au moyen) der Kultur und Verbesserung der Erde." p. 345. t. I, Smith. „Die Nahrung der Menschen reicht also immer zur Zahlung der Grundrente aus." t. I, p. 337. „Die Länder bevölkern sich nicht im Verhältnis der Zahl, welches ihr Produkt kleiden und logieren kann, sondern im Verhältnis dessen, was ihr Produkt nähren kann." Smith, t. I, p. 342.

„Die 2 größten menschlichen Bedürfnisse nach der Nahrung sind Kleidung, Logis, Heizung. Sie werfen meistens eine Grundrente ab, nicht immer notwendig." t. I, ib., p. 338. |VI||[108]

||VIII| Sehn wir nun, wie der Grundeigentümer alle Vorteile der Gesellschaft exploitiert.

1. Die Grundrente vermehrt sich mit der Bevölkerung. Smith, t. I, p. 335.

2. Wir haben schon von Say gehört, wie die Grundrente mit Eisenbahnen etc., mit der Verbesserung und Sicherheit und Vervielfachung der Kommunikationsmittel steigt.

3. „Jede Verbesserung im Zustand der Gesellschaft strebt entweder *direkt*[1] oder *indirekt*[1], die Grundrente zu steigern, den Realreichtum des Proprietärs zu erhöhn, d. i. seine Macht, fremde Arbeit oder ihr Produkt zu kaufen ... Die Zunahme in Verbesserung der Ländereien und der Kultur strebt direkt dahin. Der Teil des Proprietärs am Produkt vermehrt sich notwendig mit der Vermehrung des Produkts ... Das Steigen in dem Realpreis dieser Arten von Rohstoffen, z. B. das Steigen im Preis des Viehs, strebt auch direkt dahin, die Grundrente zu steigern und in einer noch stärkeren Proportion. Nicht nur vermehrt sich der Realwert des Teils des Grundeigentümers, die reale Macht, die ihm dieser Teil auf fremde Arbeit gibt, notwendig mit dem Realwert des Produkts, sondern auch die Größe dieses Teils im Verhältnis zum Totalprodukt vermehrt sich mit diesem Wert. Nachdem der Realpreis dieses Produkts gestiegen ist, erfordert es keine größere Arbeit, um geliefert zu werden und um das angewandte Kapital samt seinen gewöhnlichen Gewinnen zu ersetzen. Der übrigbleibende Teil des Produkts, welcher dem Grundeigentümer gehört, wird also in bezug auf das Gesamtprodukt viel größer sein, als er vorher war." Smith, t. II, p. 157–159.

||IX| Die größre Nachfrage nach Rohprodukten und daher die Erhöhung des Werts kann teils aus der Vermehrung der Bevölkerung und aus der Vermehrung ihrer Bedürfnisse hervorgehn. Aber jede neue Erfindung,

[1] Hervorhebung von Marx

jede neue Anwendung, welche die Manufaktur von einem bisher gar nicht oder wenig gebrauchten Rohstoff macht, vermehrt die Grundrente. So ist z. B. die Rente der Kohlengruben mit den Eisenbahnen, Dampfschiffen etc. ungeheuer gestiegen.

Außer diesem Vorteil, den der Grundeigentümer von der Manufaktur, den Entdeckungen, der Arbeit zieht, werden wir gleich noch einen andern sehn.

4. „Die Arten von Verbesserungen in der Produktivkraft der Arbeit, welche direkt darauf zielen, den Realpreis der Manufakturprodukte zu erniedrigen, streben indirekt dahin, die reale Grundrente zu erhöhn. Gegen Manufakturprodukt vertauscht nämlich der Grundeigentümer den Teil seines Rohstoffes, der seine persönliche Konsumtion überschreitet, oder den Preis dieses Teils. Alles, was den Realpreis der ersten Art von Produkt vermindert, vermehrt den Realpreis der 2ten. Dieselbe Quantität von Rohprodukt entspricht von nun an einer größeren Quantität von Manufakturprodukt, und der Grundeigentümer findet sich befähigt, eine größere Quantität von Bequemlichkeits-, Schmuck- und Luxussachen sich zu verschaffen." Smith. t. II, p. 159.

Wenn aber nun Smith daraus, daß der Grundeigentümer alle Vorteile der Gesellschaft exploitiert, darauf ||X| schließt (p. 161, t. II), daß das Interesse des Grundeigentümers immer mit dem der Gesellschaft identisch ist, so ist das albern. In der Nationalökonomie, unter der Herrschaft des Privateigentums, ist das Interesse, was einer an der Gesellschaft hat, grad im umgekehrten Verhältnis zu dem Interesse, was die Gesellschaft an ihm hat, wie das Interesse des Wucherers an dem Verschwender durchaus nicht identisch mit dem Interesse des Verschwenders ist.

Wir erwähnen nur im Vorübergehn die Monopolsucht des Grundeigentümers gegen das Grundeigentum fremder Länder, woher z. B. die Korngesetze datieren. Ebenso übergehn wir hier die mittelaltrige Leibeigenschaft, die Sklaverei auf den Kolonien, das Elend der Landleute, Taglöhner[1] in Großbritannien. Halten wir uns an die Sätze der Nationalökonomie selbst.

1. Der Grundeigentümer ist am Wohl der Gesellschaft interessiert, heißt nach nationalökonomischen Grundsätzen, er ist an ihrer fortschreitenden Bevölkerung, Kunstproduktion, Vermehrung ihrer Bedürfnisse, mit einem Wort am Wachstum des Reichtums interessiert, und dies Wachstum ist nach unseren bisherigen Betrachtungen identisch mit dem Wachstum des Elends und der Sklaverei. Das wachsende Verhältnis der Miete mit dem Elend ist ein Beispiel vom Interesse des Grundeigentümers an der

[1] „Taglöhner" steht in der Handschrift über „Landleute"

Gesellschaft, denn mit der Miete wächst die Grundrente, der Zins des Bodens, worauf das Haus steht.

2. Nach den Nationalökonomen selbst ist das Interesse des Grundeigentümers der feindliche Gegensatz des Interesses des Pächters; also schon eines bedeutenden Teils der Gesellschaft.

||XI| 3. Da der Grundeigentümer [von] dem Pächter um so mehr Rente fordern kann, um so weniger Arbeitslohn der Pächter zahlt, und da der Pächter um so mehr den Arbeitslohn herabdrückt, je mehr Grundrente der Eigentümer fordert, so steht das Interesse des Grundeigentümers grade so feindlich zum Interesse der Ackerknechte wie das der Manufakturherrn zu ihren Arbeitern. Er drückt ebenfalls den Arbeitslohn auf ein Minimum.

4. Da die reale Erniedrigung im Preis der Manufakturprodukte die Grundrente erhöht, so hat also der Grundbesitzer ein direktes Interesse an der Herabdrückung des Arbeitslohns der Manufakturarbeiter, an der Konkurrenz unter den Kapitalisten, an der Überproduktion, am ganzen Manufakturelend.

5. Wenn also das Interesse des Grundeigentümers, weit entfernt, mit dem Interesse der Gesellschaft identisch zu sein, im feindlichen Gegensatz mit dem Interesse der Pächter, der Ackerknechte, der Manufakturarbeiter und der Kapitalisten steht, so ist nicht einmal das Interesse des einen Grundeigentümers mit dem des andern identisch von wegen der Konkurrenz, die wir nun betrachten wollen.

Allgemein schon verhalten sich großes Grundeigentum und kleines wie großes und kleines Kapital. Es kommen aber noch spezielle Umstände hinzu, welche die Akkumulation des großen Grundeigentums und die Verschlingung des kleinen durch dasselbe unbedingt herbeiführen.

||XII| 1. nimmt nirgends mehr die verhältnismäßige Arbeiter- und Instrumentenzahl mit der Größe der fonds ab als beim Grundbesitz. Ebenso nimmt nirgend mehr die Möglichkeit der allseitigen Ausbeutung, Ersparung der Produktionskosten und geschickte Arbeitsteilung mit der Größe der fonds mehr zu als beim Grundbesitz. Ein Acker mag so klein sein, wie er will, die Arbeitsinstrumente, die er nötig macht, wie Pflug, Säge etc., erreichen eine gewisse Grenze, an der sie nicht mehr vermindert werden können, während die Kleinheit des Grundbesitzes weit über diese Grenze hinausgehn kann.

2. Der große Grundbesitz akkumuliert sich die Zinsen, die das Kapital des Pächters auf die Verbesserung des Grund und Bodens angewandt hat. Der kleine Grundbesitz muß sein eignes Kapital anwenden. Für ihn fällt dieser ganze Profit also weg.

3. Während jede gesellschaftliche Verbesserung dem großen Grundeigentum nützt, schadet sie dem kleinen, weil sie ihm immer mehr bares Geld nötig macht.

4. Es sind noch 2 wichtige Gesetze für diese Konkurrenz zu betrachten:

α) Die Rente der Ländereien, die zur Produktion von Nahrungsmitteln der Menschen kultiviert[1] werden, regelt die Rente der Mehrzahl der übrigen angebauten Ländereien. Smith, t. I, p. 331.

Nahrungsmittel, wie Vieh etc., kann zuletzt nur der große Grundbesitz produzieren. Er regelt also die Rente der übrigen Ländereien und kann sie auf ein Minimum herabdrücken.

Der kleine selbstarbeitende Grundeigentümer befindet sich dann zu dem großen Grundeigentümer in dem Verhältnis eines Handwerkers, der ein *eignes* Instrument besitzt, zu dem Fabrikherrn. Der kleine Grundbesitz ist zum bloßen Arbeitsinstrument geworden. ||XVI|[113] Die Grundrente verschwindet ganz für den kleinen Grundbesitzer, es bleibt ihm höchstens der Zins seines Kapitals und sein Arbeitslohn; denn die Grundrente kann durch die Konkurrenz dahin getrieben werden, daß sie eben nur noch der Zins des nicht selbst angelegten Kapitals ist.

β) Wir haben übrigens schon gehört, daß bei gleicher Fruchtbarkeit und gleich geschickter Exploitation der Ländereien, Minen und Fischereien das Produkt im Verhältnis zur Ausdehnung der Kapitalien steht. Also Sieg des großen Grundeigentümers. Ebenso bei gleichen Kapitalien im Verhältnis zur Fruchtbarkeit. Also bei gleichen Kapitalien siegt der Grundeigentümer des fruchtbareren Bodens.

γ) „Man kann von einer Mine im allgemeinen sagen, daß sie fruchtbar oder unfruchtbar ist, je nachdem die Quantität des Minerals, welche aus ihr durch eine gewisse Quantität Arbeit gezogen werden kann, größer oder kleiner ist, als dieselbe Quantität Arbeit aus der Mehrzahl der andren Minen von derselben Art ziehen kann." t. I, p. 345, 346. Smith. „Der Preis der fruchtbarsten Minen regelt den Preis der Kohle[2] für alle andren Minen der Nachbarschaft. Grundeigentümer und Unternehmer finden beide, daß sie, der eine eine stärkere Rente, der andre einen stärkern Profit haben werden, wenn sie die Sache niedriger als ihre Nachbarn verkaufen. Die Nachbarn sind nun gezwungen, zu demselben Preis zu verkaufen, obgleich sie weniger dazu imstande sind und obgleich dieser Preis sich immer mehr vermindert und ihnen manchmal die ganze Rente und den ganzen Profit fortnimmt. Einige Exploitations finden sich dann ganz verlassen, andere tragen keine Rente mehr und können nur weiter bearbeitet werden durch den Grundeigentümer selbst." p. 350, t. I. Smith. „Nach der Entdeckung der Minen von Peru wurden die meisten Silberminen von Europa aufgegeben ... Das-

[1] In der Handschrift: produziert – [2] in der Handschrift: Mine

selbe geschah in bezug auf die Minen von Cuba und St. Domingo und selbst in bezug auf die alten Minen von Peru, nach der Entdeckung derer von Potosi." p. 353. t. I.

Ganz dasselbe, was Smith hier von den Minen sagt, gilt mehr oder weniger von dem Grundbesitz überhaupt.

δ) „Es ist zu bemerken, daß immer der Preiscourant der Ländereien von der couranten Taxe des Zinsfußes abhängt ... Fiele die Grundrente unter den Geldzins um eine sehr starke Differenz, so würde niemand Länder kaufen wollen, was bald wieder ihren Preiscourant zurückführen würde. Im Gegenteil, würden die Vorteile der Grundrente den Geldzins viel mehr als kompensieren, so würde alle Welt Länder kaufen wollen, was ebenfalls ihren Courantpreis bald wiederherstellen würde." t. II, p. [367,] 368.

Aus diesem Verhältnis der Grundrente zum Geldzins folgt, daß die Grundrente immer mehr fallen muß, so daß zuletzt nur noch die reichsten Leute von der Grundrente leben können. Also die Konkurrenz unter den nichtverpachtenden Grundeigentümern immer größer. Ruin eines Teils derselben. Abermalige Akkumulation des großen Grundeigentums.

||XVII| Diese Konkurrenz hat ferner zur Folge, daß ein großer Teil des Grundeigentums in die Hände der Kapitalisten fällt und die Kapitalisten so zugleich Grundeigentümer werden, wie denn überhaupt schon die kleineren Grundeigentümer nur mehr Kapitalisten sind. Ebenso wird ein Teil des großen Grundeigentums zugleich industriell.

Die letzte Folge ist also die Auflösung des Unterschieds zwischen Kapitalist und Grundeigentümer, so daß es also im ganzen nur mehr 2 Klassen der Bevölkerung gibt, die Arbeiterklasse und die Klasse der Kapitalisten. Diese Verschacherung des Grundeigentums, die Verwandlung des Grundeigentums in eine Ware ist der letzte Sturz der alten und die letzte Vollendung der Geldaristokratie.

1. Die sentimentalen Tränen, welche die Romantik hierüber weint, teilen wir nicht. Sie verwechselt immer die Schändlichkeit, die in der *Verschacherung der Erde* liegt, mit der ganz vernünftigen, innerhalb des Privateigentums notwendigen und wünschenswerten Konsequenz, welche in der *Verschacherung des Privateigentums* an der Erde enthalten ist. Erstens ist das feudale Grundeigentum schon seinem Wesen nach die verschacherte Erde, die dem Menschen entfremdete und daher in der Gestalt einiger weniger großen Herrn ihm gegenübertretende Erde.

Schon im Feudalgrundbesitz liegt die Herrschaft der Erde als einer fremden Macht über die Menschen. Der Leibeigene ist das Akzidens der Erde. Ebenso gehört der Majoratsherr, der erstgeborene Sohn, der Erde. Sie erbt ihn. Überhaupt fängt mit dem Grundbesitz die Herrschaft des Privateigentums an, er ist seine Basis. Aber im feudalen Grundbesitz

scheint wenigstens der Herr als König des Grundbesitzes. Ebenso existiert noch der Schein eines innigern Verhältnisses zwischen dem Besitzer und der Erde, als das des bloßen *sachlichen* Reichtums ist. Das Grundstück individualisiert sich mit seinem Herrn, es hat seinen Rang, ist freiherrlich oder gräflich mit ihm, hat seine Privilegien, seine Gerichtsbarkeit, sein politisches Verhältnis etc. Es erscheint als der unorganische Leib seines Herrn. Daher das Sprichwort: *nulle terre sans maître*[1], worin das Verwachsensein der Herrlichkeit und des Grundbesitzes ausgesprochen ist. Ebenso erscheint die Herrschaft des Grundeigentums nicht unmittelbar als Herrschaft des bloßen Kapitals. Seine Zugehörigen stehn mehr zu ihm im Verhältnis ihres Vaterlandes. Es ist eine engbrüstige Art von Nationalität.

||XVIII| Ebenso gibt das feudale Grundeigentum den Namen seinem Herrn, wie ein Königreich seinem König. Seine Familiengeschichte, die Geschichte seines Hauses etc., alles dies individualisiert ihm den Grundbesitz und macht ihn förmlich zu seinem Haus, zu einer Person. Ebenso haben die Bearbeiter des Grundbesitzes nicht das Verhältnis von *Taglöhnern*, sondern teils sind sie selbst sein Eigentum, wie die Leibeignen, teils stehn sie in Respekts-, Untertan- und Pflichtverhältnis zu ihm. Seine Stellung zu ihnen ist daher unmittelbar politisch und hat ebenso eine *gemütliche* Seite. Sitten, Charakter etc. ändern sich von einem Grundstück zum andern und scheinen mit der Parzelle eins, während später nur mehr der Beutel des Menschen, nicht sein Charakter, seine Individualität, ihn auf das Grundstück beziehn. Endlich sucht er nicht den möglichsten Vorteil von seinem Grundbesitz zu ziehn. Vielmehr verzehrt er, was da ist, und überläßt die Sorge des Herbeischaffens ruhig den Leibeignen und Pächtern. Das ist das *adlige* Verhältnis des Grundbesitzes, welches eine romantische Glorie auf seinen Herrn wirft.

Es ist nötig, daß dieser Schein aufgehoben wird, daß das Grundeigentum, die Wurzel des Privateigentums, ganz in die Bewegung des Privateigentums hereingerissen und zur Ware wird, daß die Herrschaft des Eigentümers als die reine Herrschaft des Privateigentums, des Kapitals, abgezogen von aller politischen Tinktur, erscheint, daß das Verhältnis zwischen Eigentümer und Arbeiter sich auf das nationalökonomische Verhältnis von Exploiteur und Exploitiertem reduziert, daß das [...][2] persönliche Verhältnis des Eigentümers mit seinem Eigentum aufhört und dasselbe zum nur *sachlichen*, materiellen[3] Reichtum wird, daß an die Stelle der

[1] *kein Acker ohne Herrn* – [2] in der Handschrift ein Wort nicht zu entziffern – [3] „materiellen" steht in der Handschrift über „*sachlichen*"

Ehrenehe mit der Erde die Ehe des Interesses tritt und die Erde ebenso zum Schacherwert herabsinkt wie der Mensch. Es ist notwendig, daß, was die Wurzel des Grundeigentums ist, der schmutzige Eigennutz, auch in seiner zynischen Gestalt erscheint. Es ist notwendig, daß das ruhende Monopol in das bewegte und beunruhigte Monopol, die Konkurrenz, der nichtstuende Genuß des fremden Blutschweißes in den des geschäftigen Handels mit demselben umschlägt. Es ist endlich notwendig, daß in dieser Konkurrenz das Grundeigentum unter der Gestalt des Kapitals seine Herrschaft sowohl über die Arbeiterklasse als über die Eigentümer selbst zeigt, indem die Gesetze der Bewegung des Kapitals sie ruinieren oder erheben. Damit tritt dann an die Stelle des mittelaltrigen Sprichworts: nulle terre sans seigneur[1], das moderne Sprichwort: l'argent n'a pas de maître[2], worin die ganze Herrschaft der totgeschlagnen Materie über die Menschen ausgesprochen ist.

||XIX| 2. Was den Streit betrifft über Teilung oder Nichtteilung des Grundbesitzes, so ist folgendes zu bemerken.

Die *Teilung des Grundbesitzes* verneint das *große Monopol* des Grundeigentums, hebt es auf, aber nur dadurch, daß sie dieses Monopol *verallgemeinert.* Sie hebt den Grund des Monopols, das Privateigentum, nicht auf. Sie greift die Existenz, aber nicht das Wesen des Monopols an. Die Folge davon ist, daß sie den Gesetzen des Privateigentums zum Opfer fällt. Die Teilung des Grundbesitzes entspricht nämlich der Bewegung der Konkurrenz auf industriellem Gebiet. Außer den nationalökonomischen Nachteilen dieser Teilung von Instrumenten und der voneinander getrennten Arbeit (wohl zu unterscheiden von der Teilung der Arbeit; die Arbeit wird nicht unter viele verteilt, sondern dieselbe Arbeit von jedem für sich betrieben, es ist eine Vervielfachung derselben Arbeit) schlägt diese Teilung, wie jene Konkurrenz, notwendig wieder in Akkumulation um.

Wo also die Teilung des Grundbesitzes stattfindet, bleibt nichts übrig, als zum Monopol in noch gehässigerer Gestalt zurückzukehren oder die Teilung des Grundbesitzes selbst zu negieren, aufzuheben[3]. Das ist aber nicht die Rückkehr zum Feudalbesitz, sondern die Aufhebung des Privateigentums an Grund und Boden überhaupt. Die erste Aufhebung des Monopols ist immer seine Verallgemeinerung, die Erweiterung seiner Existenz. Die Aufhebung des Monopols, welches seine möglichst breite

[1] kein Acker ohne Lehnsherrn – [2] das Geld hat keinen Herrn – [3] „aufzuheben" steht in der Handschrift über „negieren"

und umfassende Existenz erlangt hat, ist seine vollständige Vernichtung. Die Assoziation, auf Grund und Boden angewandt, teilt den Vorteil des großen Grundbesitzes in nationalökonomischer Hinsicht und realisiert erst[1] die ursprüngliche Tendenz der Teilung, nämlich die Gleichheit, wie sie denn auch auf eine vernünftige und nicht mehr durch Leibeigenschaft, Herrschaft und eine alberne Eigentumsmystik vermittelte Weise die gemütliche Beziehung des Menschen zur Erde herstellt, indem die Erde aufhört, ein Gegenstand des Schachers zu sein, und durch die freie Arbeit und den freien Genuß wieder ein wahres, persönliches Eigentum des Menschen wird. Ein großer Vorteil der Teilung ist, daß seine Masse in andrer Weise als die [der] Industrie am Eigentum zugrunde geht, eine Masse, welche nicht mehr zur Knechtschaft sich entschließen kann.

Was den großen Grundbesitz angeht, so haben seine Verteidiger immer auf eine sophistische Weise die nationalökonomischen Vorteile, welche die Agrikultur im großen darbietet, mit dem großen Grundeigentum identifiziert, als wenn dieser Vorteil nicht eben erst durch die Aufhebung des Eigentums teils seine ||XX| möglichst große Ausdehnung erhielte, teils erst von sozialem Nutzen würde. Ebenso haben sie den Verschacherungsgeist des kleinen Grundbesitzes angegriffen, als wenn nicht der große Grundbesitz, selbst schon in seiner feudalen Form, den Schacher in sich latent enthielte, gar nicht zu reden von der modernen englischen Form, wo Feudalismus des Grundherrn und Schacher und Industrie des Pächters verbunden sind.

Wie das große Grundeigentum den Vorwurf des Monopols, den ihm die Teilung des Grundbesitzes macht, zurückgeben kann, da auch die Teilung auf dem Monopol des Privateigentums basiert, so kann die Teilung des Grundbesitzes dem großen Grundbesitz den Vorwurf der Teilung zurückgeben, denn auch hier herrscht die Teilung, nur in starrer, festgefrorner Form. Überhaupt beruht ja das Privateigentum auf dem Geteiltsein. Übrigens, wie die Teilung des Grundbesitzes zum großen Grundbesitz als Kapitalreichtum zurückführt, so muß das feudale Grundeigentum notwendig zur Teilung fortgehn oder wenigstens in die Hände der Kapitalisten fallen, es mag sich drehn oder wenden, wie es will.

Denn das große Grundeigentum, wie in England, treibt die überwiegende Mehrzahl der Bevölkerung der Industrie in die Arme und reduziert seine eignen Arbeiter auf völliges Elend. Es erzeugt und vergrößert also die Macht seines Feindes, des Kapitals, der Industrie, indem es Arme

[1] In der Handschrift „erst" nicht eindeutig zu entziffern

und eine völlige und ganze Tätigkeit des Landes auf die andre Seite wirft. Es macht die Majorität des Landes industriell, also zum Gegner des großen Grundeigentums. Hat die Industrie nun eine hohe Macht erreicht, wie jetzt in England, so zwingt sie nach und nach dem großen Grundeigentum sein Monopol gegen das Ausland[1] ab und wirft es in die Konkurrenz mit dem Grundbesitz des Auslandes. Unter der Herrschaft der Industrie konnte das Grundeigentum nämlich seine feudale Größe nur durch Monopole gegen das Ausland sichern, um sich so vor den allgemeinen Gesetzen des Handels, die seinem Feudalwesen widersprechen, zu schützen. Einmal *in die Konkurrenz geworfen*, folgt es den Gesetzen der Konkurrenz, wie jede andre Ware, die ihr unterworfen ist. Es wird ebenso schwankend, ab- und zunehmend, aus einer Hand in die andre fliegend, und kein Gesetz kann es mehr in wenigen prädestinierten Händen erhalten. ||XXI| Die unmittelbare Folge ist Zersplittrung in viele Hände, jedenfalls Anheimfall an die Macht der industriellen Kapitalien.

Endlich führt der große Grundbesitz, welcher dergestalt gewaltsam erhalten worden ist und neben sich eine furchtbare Industrie erzeugt hat, noch schneller zur Krise wie die Teilung des Grundbesitzes, neben welcher die Macht der Industrie immer von zweitem Rang bleibt.

Der große Grundbesitz hat, wie wir in England sehn, seinen feudalen Charakter schon insofern abgelegt und einen industriellen Charakter angenommen, als er möglichst viel Geld machen will. Er [gibt] dem Eigentümer die möglichste Grundrente, dem Pächter den möglichsten Profit von seinem Kapital. Die Landarbeiter sind daher bereits auf das Minimum reduziert, und die Pächterklasse vertritt schon innerhalb des Grundbesitzes die Macht der Industrie und des Kapitals. Durch die Konkurrenz mit dem Ausland hört die Grundrente größtenteils auf, ein selbständiges Einkommen bilden zu können. Ein großer Teil der Grundeigentümer muß an die Stelle der Pächter treten, die auf diese Weise teilweise zum Proletariat herabsinken. Andrerseits werden sich auch viele Pächter des Grundeigentums bemächtigen; denn die großen Eigentümer, die bei ihrer bequemen Revenue sich größtenteils der Verschwendung ergeben haben und meistens auch unbrauchbar zur Leitung der Agrikultur im großen sind, besitzen teilweise weder Kapital noch Befähigung, um den Grund und Boden zu exploitieren. Also auch ein Teil von diesen wird vollständig ruiniert. Endlich muß der auf ein Minimum reduzierte Arbeitslohn noch

[1] In der Handschrift ursprünglich „gegen d. Monopol d. Auslandes"; „d. Monopol" von Marx gestrichen

mehr reduziert werden, um die neue Konkurrenz zu bestehen. Das führt dann notwendig zur Revolution.

Das Grundeigentum mußte sich auf jede der beiden Weisen entwickeln, um in beiden seinen notwendigen Untergang zu erleben, wie auch die Industrie in der Form des Monopols und in der Form der Konkurrenz sich ruinieren mußte, um an den Menschen glauben zu lernen. |XXI||

[Die entfremdete Arbeit]

||XXII| Wir sind ausgegangen von den Voraussetzungen der Nationalökonomie. Wir haben ihre Sprache und ihre Gesetze akzeptiert. Wir unterstellten das Privateigentum, die Trennung von Arbeit, Kapital und Erde, ebenso von Arbeitslohn, Profit des Kapitals und Grundrente wie die Teilung der Arbeit, die Konkurrenz, den Begriff des Tauschwertes etc. Aus der Nationalökonomie selbst, mit ihren eignen Worten, haben wir gezeigt, daß der Arbeiter zur Ware und zur elendesten Ware herabsinkt, daß das Elend des Arbeiters im umgekehrten Verhältnis zur Macht und zur Größe seiner Produktion steht, daß das notwendige Resultat der Konkurrenz die Akkumulation des Kapitals in wenigen Händen, also die fürchterlichere Wiederherstellung des Monopols ist, daß endlich der Unterschied von Kapitalist und Grundrentner wie von Ackerbauer und Manufakturarbeiter verschwindet und die ganze Gesellschaft in die beiden Klassen der *Eigentümer* und eigentumslosen *Arbeiter* zerfallen muß.

Die Nationalökonomie geht vom Faktum des Privateigentums aus. Sie erklärt uns dasselbe nicht. Sie faßt den *materiellen* Prozeß des Privateigentums, den es in der Wirklichkeit durchmacht, in allgemeine, abstrakte Formeln, die ihr dann als *Gesetze* gelten. Sie *begreift* diese Gesetze nicht, d.h., sie zeigt nicht nach, wie sie aus dem Wesen des Privateigentums hervorgehn. Die Nationalökonomie gibt uns keinen Aufschluß über den Grund der Teilung von Arbeit und Kapital, von Kapital und Erde. Wenn sie z.B. das Verhältnis des Arbeitslohns zum Profit des Kapitals bestimmt, so gilt ihr als letzter Grund das Interesse der Kapitalisten; d.h., sie unterstellt, was sie entwickeln soll. Ebenso kömmt überall die Konkurrenz hinein. Sie wird aus äußeren Umständen erklärt. Inwiefern diese äußeren, scheinbar zufälligen Umstände nur der Ausdruck einer notwendigen Entwicklung sind, darüber lehrt uns die Nationalökonomie nichts. Wir haben gesehn, wie ihr der Austausch selbst als ein zufälliges Faktum erscheint.

Die einzigen Räder, die der Nationalökonom in Bewegung setzt, sind die *Habsucht* und der *Krieg unter den Habsüchtigen, die Konkurrenz.*[1]

Eben weil die Nationalökonomie den Zusammenhang der Bewegung nicht begreift, darum konnte sich z. B. die Lehre von der Konkurrenz der Lehre vom Monopol, die Lehre von der Gewerbfreiheit der Lehre von der Korporation, die Lehre von der Teilung des Grundbesitzes der Lehre vom großen Grundeigentum wieder entgegenstellen, denn Konkurrenz, Gewerbfreiheit, Teilung des Grundbesitzes waren nur als zufällige, absichtliche, gewaltsame, nicht als notwendige, unvermeidliche, natürliche Konsequenzen des Monopols, der Korporation und des Feudaleigentums entwickelt und begriffen.

Wir haben also jetzt den wesentlichen Zusammenhang zwischen dem Privateigentum, der Habsucht, der Trennung von Arbeit, Kapital und Grundeigentum, von Austausch und Konkurrenz, von Wert und Entwertung der Menschen, von Monopol und Konkurrenz etc., von dieser ganzen Entfremdung mit dem *Geld*system zu begreifen.

Versetzen wir uns nicht wie der Nationalökonom, wenn er erklären will, in einen nur erdichteten Urzustand. Ein solcher Urzustand erklärt nichts. Er schiebt bloß die Frage in eine graue, nebelhafte Ferne. Er unterstellt in der Form der Tatsache, des Ereignisses, was er deduzieren soll, nämlich das notwendige Verhältnis zwischen zwei Dingen, z. B. zwischen Teilung der Arbeit und Austausch. So erklärt die Theologie den Ursprung des Bösen durch den Sündenfall, d. h., er unterstellt als ein Faktum, in der Form der Geschichte, was er erklären soll.

Wir gehn von einem nationalökonomischen, *gegenwärtigen* Faktum aus.

Der Arbeiter wird um so ärmer, je mehr Reichtum er produziert, je mehr seine Produktion an Macht und Umfang zunimmt. Der Arbeiter wird eine um so wohlfeilere Ware, je mehr Waren er schafft. Mit der *Verwertung* der Sachenwelt nimmt die *Entwertung* der Menschenwelt in direktem Verhältnis zu. Die Arbeit produziert nicht nur Waren; sie produziert sich selbst und den Arbeiter als eine *Ware*, und zwar in dem Verhältnis, in welchem sie überhaupt Waren produziert.

Dies Faktum drückt weiter nichts aus als: Der Gegenstand, den die Arbeit produziert, ihr Produkt, tritt ihr als ein *fremdes Wesen*, als eine von dem Produzenten *unabhängige Macht* gegenüber. Das Produkt der Arbeit ist die Arbeit, die sich in einem Gegenstand fixiert, sachlich gemacht hat,

[1] Nach diesem Absatz in der Handschrift gestrichen: Wir haben uns jetzt nach dem Wesen der geschilderten *materiellen* Bewegung des Eigentums umzusehn.

es ist die *Vergegenständlichung* der Arbeit. Die Verwirklichung der Arbeit ist ihre Vergegenständlichung. Diese Verwirklichung der Arbeit erscheint in dem nationalökonomischen Zustand als *Entwirklichung* des Arbeiters, die Vergegenständlichung als *Verlust und Knechtschaft des Gegenstandes*, die Aneignung als *Entfremdung*, als *Entäußerung*.

Die Verwirklichung der Arbeit erscheint so sehr als Entwirklichung, daß der Arbeiter bis zum Hungertod entwirklicht wird. Die Vergegenständlichung erscheint so sehr als Verlust des Gegenstandes, daß der Arbeiter der notwendigsten Gegenstände, nicht nur des Lebens, sondern auch der Arbeitsgegenstände, beraubt ist. Ja, die Arbeit selbst wird zu einem Gegenstand, dessen er nur mit der größten Anstrengung und mit den unregelmäßigsten Unterbrechungen sich bemächtigen kann. Die Aneignung des Gegenstandes erscheint so sehr als Entfremdung, daß, je mehr Gegenstände der Arbeiter produziert, er um so weniger besitzen kann und um so mehr unter die Herrschaft seines Produkts, des Kapitals, gerät.

In der Bestimmung, daß der Arbeiter zum *Produkt seiner Arbeit* als einem *fremden* Gegenstand sich verhält, liegen alle diese Konsequenzen. Denn es ist nach dieser Voraussetzung klar: Je mehr der Arbeiter sich ausarbeitet, um so mächtiger wird die fremde, gegenständliche Welt, die er sich gegenüber schafft, um so ärmer wird er selbst, seine innre Welt, um so weniger gehört ihm zu eigen. Es ist ebenso in der Religion. Je mehr der Mensch in Gott setzt, je weniger behält er in sich selbst. Der Arbeiter legt sein Leben in den Gegenstand; aber nun gehört es nicht mehr ihm, sondern dem Gegenstand. Je größer also diese Tätigkeit, um so gegenstandsloser ist der Arbeiter. Was das Produkt seiner Arbeit ist, ist er nicht. Je größer also dieses Produkt, je weniger ist er selbst. Die *Entäußrung* des Arbeiters in seinem Produkt hat die Bedeutung, nicht nur, daß seine Arbeit zu einem Gegenstand, zu einer *äußern* Existenz wird, sondern daß sie *außer ihm*, unabhängig, fremd von ihm existiert und eine selbständige Macht ihm gegenüber wird, daß das Leben, was er dem Gegenstand verliehn hat, ihm feindlich und fremd gegenübertritt.

||XXIII| Betrachten wir nun näher die *Vergegenständlichung*, die Produktion des Arbeiters und in ihr die *Entfremdung*, den *Verlust* des Gegenstandes, seines Produkts.

Der Arbeiter kann nichts schaffen ohne die *Natur*, ohne die *sinnliche Außenwelt*. Sie ist der Stoff, an welchem sich seine Arbeit verwirklicht, in welchem sie tätig ist, aus welchem und mittelst welchem sie produziert.

Wie aber die Natur [die] *Lebensmittel* der Arbeit darbietet, in dem Sinn, daß die Arbeit nicht *leben* kann ohne Gegenstände, an denen sie ausgeübt

wird, so bietet sie andrerseits auch d[ie] *Lebensmittel* in dem engern Sinn dar, nämlich d[ie] Mittel der physischen Subsistenz des *Arbeiters* selbst.

Je mehr also der Arbeiter die Außenwelt, die sinnliche Natur, durch seine Arbeit sich *aneignet*, um so mehr entzieht er sich *Lebensmittel* nach der doppelten Seite hin, erstens, daß immer mehr die sinnliche Außenwelt aufhört, ein seiner Arbeit angehöriger Gegenstand, ein *Lebensmittel* seiner Arbeit zu sein; zweitens, daß sie immer mehr aufhört, *Lebensmittel* im unmittelbaren Sinn, Mittel für die physische Subsistenz des Arbeiters zu sein.

Nach dieser doppelten Seite hin wird der Arbeiter also ein Knecht seines Gegenstandes, erstens, daß er einen *Gegenstand der Arbeit*, d.h., daß er *Arbeit* erhält, und zweitens, daß er *Subsistenzmittel* erhält. Erstens also, daß er als *Arbeiter*, und zweitens, daß er als *physisches Subjekt* existieren kann. Die Spitze dieser Knechtschaft ist, daß er nur mehr als *Arbeiter* sich als *physisches Subjekt* erhalten [kann] und nur mehr als *physisches Subjekt* Arbeiter ist.

(Die Entfremdung des Arbeiters in seinem Gegenstand drückt sich nach nationalökonomischen Gesetzen so aus, daß, je mehr der Arbeiter produziert, er um so weniger zu konsumieren hat, daß, je mehr Werte er schafft, er um so wertloser, und so unwürdiger wird, daß, je geformter sein Produkt, um so mißförmiger der Arbeiter, daß, je zivilisierter sein Gegenstand, um so barbarischer der Arbeiter, daß, um so mächtiger die Arbeit, um so ohnmächtiger der Arbeiter wird, daß, je geistreicher die Arbeit, um so mehr geistloser und Naturknecht der Arbeiter wird.)

Die *Nationalökonomie verbirgt die Entfremdung in dem Wesen der Arbeit dadurch, daß sie nicht das* **unmittelbare** *Verhältnis zwischen dem* **Arbeiter** (der Arbeit) *und der Produktion betrachtet.* Allerdings. Die Arbeit produziert Wunderwerke für die Reichen, aber sie produziert Entblößung für den Arbeiter. Sie produziert Paläste, aber Höhlen für den Arbeiter. Sie produziert Schönheit, aber Verkrüppelung für den Arbeiter. Sie ersetzt die Arbeit durch Maschinen, aber sie wirft einen Teil der Arbeiter zu einer barbarischen Arbeit zurück und macht den andren Teil zur Maschine. Sie produziert Geist, aber sie produziert Blödsinn, Kretinismus für den Arbeiter.

Das unmittelbare Verhältnis der Arbeit zu ihren Produkten ist das Verhältnis des Arbeiters zu den Gegenständen seiner Produktion. Das Verhältnis des Vermögenden zu den Gegenständen der Produktion und zu ihr selbst ist nur eine *Konsequenz* dieses ersten Verhältnisses. Und bestätigt es. Wir werden diese andre Seite später betrachten. Wenn wir also fragen: Welches

ist das wesentliche Verhältnis der Arbeit, so fragen wir nach dem Verhältnis des *Arbeiters* zur Produktion.

Wir haben bisher die Entfremdung, die Entäußerung des Arbeiters nur nach der einen Seite hin betrachtet, nämlich sein *Verhältnis zu den Produkten seiner Arbeit.* Aber die Entfremdung zeigt sich nicht nur im Resultat, sondern im *Akt der Produktion,* innerhalb der *produzierenden Tätigkeit* selbst. Wie würde der Arbeiter dem Produkt seiner Tätigkeit fremd gegenübertreten können, wenn er im Akt der Produktion selbst sich nicht sich selbst entfremdete? Das Produkt ist ja nur das Resümee der Tätigkeit, der Produktion. Wenn also das Produkt der Arbeit die Entäußerung ist, so muß die Produktion selbst die tätige Entäußerung, die Entäußerung der Tätigkeit, die Tätigkeit der Entäußerung sein. In der Entfremdung des Gegenstandes der Arbeit resümiert sich nur die Entfremdung, die Entäußerung in der Tätigkeit der Arbeit selbst.

Worin besteht nun die Entäußerung der Arbeit?

Erstens, daß die Arbeit dem Arbeiter *äußerlich* ist, d.h. nicht zu seinem Wesen gehört, daß er sich daher in seiner Arbeit nicht bejaht, sondern verneint, nicht wohl, sondern unglücklich fühlt, keine freie physische und geistige Energie entwickelt, sondern seine Physis abkasteit und seinen Geist ruiniert. Der Arbeiter fühlt sich daher erst außer der Arbeit bei sich und in der Arbeit außer sich. Zu Hause ist er, wenn er nicht arbeitet, und wenn er arbeitet, ist er nicht zu Haus. Seine Arbeit ist daher nicht freiwillig, sondern gezwungen, *Zwangsarbeit.* Sie ist daher nicht die Befriedigung eines Bedürfnisses, sondern sie ist nur ein *Mittel,* um Bedürfnisse außer ihr zu befriedigen. Ihre Fremdheit tritt darin rein hervor, daß, sobald kein physischer oder sonstiger Zwang existiert, die Arbeit als eine Pest geflohen wird. Die äußerliche Arbeit, die Arbeit, in welcher der Mensch sich entäußert, ist eine Arbeit der Selbstaufopferung, der Kasteiung. Endlich erscheint die Äußerlichkeit der Arbeit für den Arbeiter darin, daß sie nicht sein eigen, sondern eines andern ist, daß sie ihm nicht gehört, daß er in ihr nicht sich selbst, sondern einem andern angehört. Wie in der Religion die Selbsttätigkeit der menschlichen Phantasie, des menschlichen Hirns und des menschlichen Herzens unabhängig vom Individuum, d.h. als eine fremde, göttliche oder teuflische Tätigkeit, auf es wirkt, so ist die Tätigkeit des Arbeiters nicht seine Selbsttätigkeit. Sie gehört einem andren, sie ist der Verlust seiner selbst.

Es kömmt daher zu dem Resultat, daß der Mensch (der Arbeiter) nur mehr in seinen tierischen Funktionen, Essen, Trinken und Zeugen, höchstens noch Wohnung, Schmuck etc., sich als freitätig fühlt und in seinen

menschlichen Funktionen nur mehr als Tier. Das Tierische wird das Menschliche und das Menschliche das Tierische.

Essen, Trinken und Zeugen etc. sind zwar auch echt menschliche Funktionen. In der Abstraktion aber, die sie von dem übrigen Umkreis menschlicher Tätigkeit trennt und zu letzten und alleinigen Endzwecken macht, sind sie tierisch.

Wir haben den Akt der Entfremdung der praktischen menschlichen Tätigkeit, die Arbeit, nach zwei Seiten hin betrachtet. 1. Das Verhältnis des Arbeiters zum *Produkt der Arbeit* als fremden und über ihn mächtigen Gegenstand. Dies Verhältnis ist zugleich das Verhältnis zur sinnlichen Außenwelt, zu den Naturgegenständen als einer fremden, ihm feindlich gegenüberstehenden Welt. 2. Das Verhältnis der Arbeit zum *Akt der Produktion* innerhalb der *Arbeit.* Dies Verhältnis ist das Verhältnis des Arbeiters zu seiner eignen Tätigkeit als einer fremden, ihm nicht angehörigen, die Tätigkeit als Leiden, die Kraft als Ohnmacht, die Zeugung als Entmannung, die *eigne* physische und geistige Energie des Arbeiters, sein persönliches Leben – denn was ist Leben [anderes] als Tätigkeit – als eine wider ihn selbst gewendete, von ihm unabhängige, ihm nicht gehörige Tätigkeit. Die *Selbstentfremdung,* wie oben die Entfremdung der *Sache.*

||XXIV| Wir haben nun noch eine dritte Bestimmung der *entfremdeten Arbeit* aus den beiden bisherigen zu ziehn.

Der Mensch ist ein Gattungswesen, nicht nur indem er praktisch und theoretisch die Gattung, sowohl seine eigne als die der übrigen Dinge, zu seinem Gegenstand macht, sondern – und dies ist nur ein andrer Ausdruck für dieselbe Sache –, sondern auch indem er sich zu sich selbst als der gegenwärtigen, lebendigen Gattung verhält, indem er sich zu sich als einem *universellen,* darum freien Wesen verhält.

Das Gattungsleben, sowohl beim Menschen als beim Tier, besteht physisch einmal darin, daß der Mensch (wie das Tier) von der unorganischen Natur lebt, und um so universeller der Mensch als das Tier, um so universeller ist der Bereich der unorganischen Natur, von der er lebt. Wie Pflanzen, Tiere, Steine, Luft, Licht etc. theoretisch einen Teil des menschlichen Bewußtseins, teils als Gegenstände der Naturwissenschaft, teils als Gegenstände der Kunst bilden – seine geistige unorganische Natur, geistige Lebensmittel, die er erst zubereiten muß zum Genuß und zur Verdauung –, so bilden sie auch praktisch einen Teil des menschlichen Lebens und der menschlichen Tätigkeit. Physisch lebt der Mensch nur von diesen Naturprodukten, mögen sie nun in der Form der Nahrung, Heizung, Kleidung, Wohnung etc. erscheinen. Die Universalität des Menschen erscheint

praktisch eben in der Universalität, die die ganze Natur zu seinem *unorganischen* Körper macht, sowohl insofern sie 1. ein unmittelbares Lebensmittel, als inwiefern sie [2.] die Materie, der Gegenstand und das Werkzeug seiner Lebenstätigkeit ist. Die Natur ist der *unorganische Leib* des Menschen, nämlich die Natur, soweit sie nicht selbst menschlicher Körper ist. Der Mensch *lebt* von der Natur, heißt: Die Natur ist sein *Leib*, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben. Daß das physische und geistige Leben des Menschen mit der Natur zusammenhängt, hat keinen andren Sinn, als daß die Natur mit sich selbst zusammenhängt, denn der Mensch ist ein Teil der Natur.

Indem die entfremdete Arbeit dem Menschen 1. die Natur entfremdet, 2. sich selbst, seine eigne tätige Funktion, seine Lebenstätigkeit, so entfremdet sie dem Menschen die *Gattung;* sie macht ihm das *Gattungsleben* zum Mittel des individuellen Lebens. Erstens entfremdet sie das Gattungsleben und das individuelle Leben, und zweitens macht sie das letztere in seiner Abstraktion zum Zweck des ersten, ebenfalls in seiner abstrakten und entfremdeten Form.

Denn erstens erscheint dem Menschen die Arbeit, die *Lebenstätigkeit*, das *produktive Leben* selbst nur als ein *Mittel* zur Befriedigung eines Bedürfnisses, des Bedürfnisses der Erhaltung der physischen Existenz. Das produktive Leben ist aber das Gattungsleben. Es ist das Leben erzeugende Leben. In der Art der Lebenstätigkeit liegt der ganze Charakter einer species, ihr Gattungscharakter, und die freie bewußte Tätigkeit ist der Gattungscharakter des Menschen. Das Leben selbst erscheint nur als *Lebensmittel.*

Das Tier ist unmittelbar eins mit seiner Lebenstätigkeit. Es unterscheidet sich nicht von ihr. Es ist *sie*. Der Mensch macht seine Lebenstätigkeit selbst zum Gegenstand seines Wollens und seines Bewußtseins. Er hat bewußte Lebenstätigkeit. Es ist nicht eine Bestimmtheit, mit der er unmittelbar zusammenfließt. Die bewußte Lebenstätigkeit unterscheidet den Menschen unmittelbar von der tierischen Lebenstätigkeit. Eben nur dadurch ist er ein Gattungswesen. Oder er ist nur ein bewußtes Wesen, d.h., sein eignes Leben ist ihm Gegenstand, eben weil er ein Gattungswesen ist. Nur darum ist seine Tätigkeit freie Tätigkeit. Die entfremdete Arbeit kehrt das Verhältnis dahin um, daß der Mensch eben, weil er ein bewußtes Wesen ist, seine Lebenstätigkeit, sein *Wesen* nur zu einem Mittel für seine *Existenz* macht.

Das praktische Erzeugen einer *gegenständlichen Welt*, die *Bearbeitung* der unorganischen Natur ist die Bewährung des Menschen als eines bewußten Gattungswesens, d.h. eines Wesens, das sich zu der Gattung als

seinem eignen Wesen oder zu sich als Gattungswesen verhält. Zwar produziert auch das Tier. Es baut sich ein Nest, Wohnungen, wie die Biene, Biber, Ameise etc. Allein es produziert nur, was es unmittelbar für sich oder sein Junges bedarf; es produziert einseitig, während der Mensch universell produziert; es produziert nur unter der Herrschaft des unmittelbaren physischen Bedürfnisses, während der Mensch selbst frei vom physischen Bedürfnis produziert und erst wahrhaft produziert in der Freiheit von demselben; es produziert nur sich selbst, während der Mensch die ganze Natur reproduziert; sein Produkt gehört unmittelbar zu seinem physischen Leib, während der Mensch frei seinem Produkt gegenübertritt. Das Tier formiert nur nach dem Maß und dem Bedürfnis der species, der es angehört, während der Mensch nach dem Maß jeder species zu produzieren weiß und überall das inhärente Maß dem Gegenstand anzulegen weiß; der Mensch formiert daher auch nach den Gesetzen der Schönheit.

Eben in der Bearbeitung der gegenständlichen Welt bewährt sich der Mensch daher erst wirklich als ein *Gattungswesen*. Diese Produktion ist sein werktätiges Gattungsleben. Durch sie erscheint die Natur als *sein* Werk und seine Wirklichkeit. Der Gegenstand der Arbeit ist daher die *Vergegenständlichung des Gattungslebens des Menschen:* indem er sich nicht nur wie im Bewußtsein intellektuell, sondern werktätig, wirklich verdoppelt und sich selbst daher in einer von ihm geschaffnen Welt anschaut. Indem daher die entfremdete Arbeit dem Menschen den Gegenstand seiner Produktion entreißt, entreißt sie ihm sein *Gattungsleben*, seine wirkliche Gattungsgegenständlichkeit und verwandelt seinen Vorzug vor dem Tier in den Nachteil, daß sein unorganischer Leib, die Natur, ihm entzogen wird.

Ebenso indem die entfremdete Arbeit die Selbsttätigkeit, die freie Tätigkeit, zum Mittel herabsetzt, macht sie das Gattungsleben des Menschen zum Mittel seiner physischen Existenz.

Das Bewußtsein, welches der Mensch von seiner Gattung hat, verwandelt sich durch die Entfremdung also dahin, daß das Gattungs[leben] ihm zum Mittel wird.

Die entfremdete Arbeit macht also:

3. das *Gattungswesen des Menschen*, sowohl die Natur als sein geistiges Gattungsvermögen, zu einem ihm *fremden* Wesen, zum *Mittel* seiner *individuellen Existenz*. Sie entfremdet dem Menschen seinen eignen Leib, wie die Natur außer ihm, wie sein geistiges Wesen, sein *menschliches* Wesen.

4. Eine unmittelbare Konsequenz davon, daß der Mensch dem Produkt seiner Arbeit, seiner Lebenstätigkeit, seinem Gattungswesen entfremdet ist, ist die *Entfremdung des Menschen* von dem *Menschen*. Wenn der Mensch sich

selbst gegenübersteht, so steht ihm der *andre* Mensch gegenüber. Was von dem Verhältnis des Menschen zu seiner Arbeit, zum Produkt seiner Arbeit und zu sich selbst, das gilt von dem Verhältnis des Menschen zum andren Menschen, wie zu der Arbeit und dem Gegenstand der Arbeit des andren Menschen.

Überhaupt, der Satz, daß der Mensch seinem Gattungswesen entfremdet ist, heißt, daß ein Mensch dem andern, wie jeder von ihnen dem menschlichen Wesen entfremdet ist.

Die Entfremdung des Menschen, überhaupt jedes Verhältnis, in dem der Mensch zu sich selbst [steht], ist erst verwirklicht, drückt sich aus in dem Verhältnis, in welchem der Mensch zu d[em] andren Menschen steht.

Also betrachtet in dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit jeder Mensch den andren nach dem Maßstab und dem Verhältnis, in welchem er selbst als Arbeiter sich befindet.

||XXV| Wir gingen aus von einem nationalökonomischen Faktum, der Entfremdung des Arbeiters und seiner Produktion. Wir haben den Begriff dieses Faktums ausgesprochen: die *entfremdete, entäußerte* Arbeit. Wir haben diesen Begriff analysiert, also bloß ein nationalökonomisches Faktum analysiert.

Sehn wir nun weiter, wie sich der Begriff der entfremdeten, entäußerten Arbeit in der Wirklichkeit aussprechen und darstellen muß.

Wenn das Produkt der Arbeit mir fremd ist, mir als fremde Macht gegenübertritt, wem gehört es dann?

Wenn meine eigne Tätigkeit nicht mir gehört, eine fremde, eine erzwungne Tätigkeit ist, wem gehört sie dann?

Einem *andern* Wesen als mir.

Wer ist dies Wesen?

Die *Götter?* Allerdings erscheint in den ersten Zeiten die Hauptproduktion, wie z. B. der Tempelbau etc. in Ägypten, Indien, Mexiko, sowohl im Dienst der Götter, wie auch das Produkt den Göttern gehört. Allein, die Götter allein waren nie die Arbeitsherrn. Ebensowenig die *Natur.* Und welcher Widerspruch wäre es auch, daß, je mehr der Mensch die Natur durch seine Arbeit sich unterwirft, je mehr die Wunder der Götter überflüssig werden durch die Wunder der Industrie, der Mensch diesen Mächten zulieb auf die Freude an der Produktion und auf den Genuß des Produktes verzichten sollte.

Das *fremde* Wesen, dem die Arbeit und das Produkt der Arbeit gehört, in dessen Dienst die Arbeit und zu dessen Genuß das Produkt der Arbeit steht, kann nur der *Mensch* selbst sein.

Wenn das Produkt der Arbeit nicht dem Arbeiter gehört, eine fremde Macht ihm gegenüber ist, so ist dies nur dadurch möglich, daß es einem *andern Menschen außer dem Arbeiter* gehört. Wenn seine Tätigkeit ihm Qual ist, so muß sie einem andern *Genuß* und die Lebensfreude eines andern sein. Nicht die Götter, nicht die Natur, nur der Mensch selbst kann diese fremde Macht über d[en] Menschen sein.

Man bedenke noch den vorher aufgestellten Satz, daß das Verhältnis des Menschen zu sich selbst ihm erst *gegenständlich, wirklich* ist durch sein Verhältnis zu dem andern Menschen. Wenn er sich also zu dem Produkt seiner Arbeit, zu seiner vergegenständlichten Arbeit, als einem *fremden, feindlichen,* mächtigen, von ihm unabhängigen Gegenstand verhält, so verhält er sich zu ihm so, daß ein andrer, ihm fremder, feindlicher, mächtiger, von ihm unabhängiger Mensch der Herr dieses Gegenstandes ist. Wenn er sich zu seiner eignen Tätigkeit als einer unfreien verhält, so verhält er sich zu ihr als der Tätigkeit im Dienst, unter der Herrschaft, dem Zwang und dem Joch eines andern Menschen.

Jede Selbstentfremdung des Menschen von sich und der Natur erscheint in dem Verhältnis, welches er sich und der Natur zu andern, von ihm unterschiednen Menschen gibt. Daher die religiöse Selbstentfremdung notwendig in dem Verhältnis des Laien zum Priester erscheint, oder auch, da es sich hier von der intellektuellen Welt handelt, zu einem Mittler etc. In der praktischen wirklichen Welt kann die Selbstentfremdung nur durch das praktische, wirkliche Verhältnis zu andern Menschen erscheinen. Das Mittel, wodurch die Entfremdung vorgeht, ist selbst ein *praktisches.* Durch die entfremdete Arbeit erzeugt der Mensch also nicht nur sein Verhältnis zu dem Gegenstand und dem Akt der Produktion als fremden und ihm feindlichen Mächten[1]; er erzeugt auch das Verhältnis, in welchem andre Menschen zu seiner Produktion und seinem Produkt stehn, und das Verhältnis, in welchem er zu diesen andern Menschen steht. Wie er seine eigne Produktion zu seiner Entwirklichung, zu seiner Strafe, wie er sein eignes Produkt zu dem Verlust, zu einem ihm nicht gehörigen Produkt, so erzeugt er die Herrschaft dessen, der nicht produziert, auf die Produktion und auf das Produkt. Wie er seine eigne Tätigkeit sich entfremdet, so eignet er dem Fremden die ihm nicht eigne Tätigkeit an.

Wir haben bis jetzt das Verhältnis nur von seiten des Arbeiters, und wir werden es später auch von seiten des Nichtarbeiters betrachten.

Also durch die *entfremdete, entäußerte Arbeit* erzeugt der Arbeiter das Verhältnis eines der Arbeit fremden und außer ihr stehenden Menschen zu

[1] In der Handschrift: Menschen

dieser Arbeit. Das Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit erzeugt das Verhältnis des Kapitalisten zu derselben, oder wie man sonst den Arbeitsherrn nennen will. Das *Privateigentum* ist also das Produkt, das Resultat, die notwendige Konsequenz der *entäußerten Arbeit*, des äußerlichen Verhältnisses des Arbeiters zu der Natur und zu sich selbst.

Das *Privateigentum* ergibt sich also durch Analyse aus dem Begriff der *entäußerten Arbeit*, d.i. des *entäußerten Menschen*, der entfremdeten Arbeit, des entfremdeten Lebens, des *entfremdeten* Menschen.

Wir haben allerdings den Begriff der *entäußerten Arbeit* (des *entäußerten Lebens*) aus der Nationalökonomie als Resultat aus der *Bewegung des Privateigentums* gewonnen. Aber es zeigt sich bei Analyse dieses Begriffes, daß, wenn das Privateigentum als Grund, als Ursache der entäußerten Arbeit erscheint, es vielmehr eine Konsequenz derselben ist, wie auch die Götter *ursprünglich* nicht die Ursache, sondern die Wirkung der menschlichen Verstandesverirrung sind. Später schlägt dies Verhältnis in Wechselwirkung um.

Erst auf dem letzten Kulminationspunkt der Entwicklung des Privateigentums tritt dieses sein Geheimnis wieder hervor, nämlich einerseits, daß es das *Produkt* der entäußerten Arbeit, und zweitens, daß es das *Mittel* ist, durch welches sich die Arbeit entäußert, die *Realisation dieser Entäußerung*.

Diese Entwicklung gibt sogleich Licht über verschiedne bisher ungelöste Kollisionen.

1. Die Nationalökonomie geht von der Arbeit als der eigentlichen Seele der Produktion aus, und dennoch gibt sie der Arbeit nichts und dem Privateigentum alles. Proudhon hat aus diesem Widerspruch zugunsten der Arbeit wider das Privateigentum geschlossen. Wir aber sehn ein, daß dieser scheinbare Widerspruch der Widerpruch der *entfremdeten Arbeit* mit sich selbst ist und daß die Nationalökonomie nur die Gesetze der entfremdeten Arbeit ausgesprochen hat.

Wir sehn daher auch ein, daß *Arbeitslohn* und *Privateigentum* identisch sind: denn der Arbeitslohn, wo das Produkt, der Gegenstand der Arbeit, die Arbeit selbst besoldet, ist nur eine notwendige Konsequenz von der Entfremdung der Arbeit, wie denn im Arbeitslohn auch die Arbeit nicht als Selbstzweck, sondern als der Diener des Lohns erscheint. Wir werden dies später ausführen und ziehen jetzt nur noch einige Konse||XXVI|-quenzen.

Eine gewaltsame *Erhöhung des Arbeitslohns* (von allen andren Schwierigkeiten abgesehn, abgesehn davon, daß sie als eine Anomalie auch nur gewaltsam aufrechtzuerhalten wäre) wäre also nichts als eine bessere

Salairierung der Sklaven und hätte weder dem Arbeiter noch der Arbeit ihre menschliche Bestimmung und Würde erobert.

Ja selbst die *Gleichheit der Salaire*, wie sie Proudhon fordert, verwandelt nur das Verhältnis des jetzigen Arbeiters zu seiner Arbeit in das Verhältnis aller Menschen zur Arbeit. Die Gesellschaft wird dann als abstrakter Kapitalist gefaßt.

Arbeitslohn ist eine unmittelbare Folge der entfremdeten Arbeit, und die entfremdete Arbeit ist die unmittelbare Ursache des Privateigentums. Mit der einen muß daher auch die andere Seite fallen.

2. Aus dem Verhältnis der entfremdeten Arbeit zum Privateigentum folgt ferner, daß die Emanzipation der Gesellschaft vom Privateigentum etc., von der Knechtschaft, in der *politischen* Form der *Arbeiteremanzipation* sich ausspricht, nicht als wenn es sich nur um ihre Emanzipation handelte, sondern weil in ihrer Emanzipation die allgemein menschliche enthalten ist, diese ist aber darin enthalten, weil die ganze menschliche Knechtschaft in dem Verhältnis des Arbeiters zur Produktion involviert ist und alle Knechtschaftsverhältnisse nur Modifikationen und Konsequenzen dieses Verhältnisses sind.

Wie wir aus dem Begriff der *entfremdeten, entäußerten Arbeit* den Begriff des *Privateigentums* durch *Analyse* gefunden haben, so können mit Hülfe dieser beiden Faktoren alle nationalökonomischen *Kategorien* entwickelt werden, und wir werden in jeder Kategorie, wie z.B. dem Schacher, der Konkurrenz, dem Kapital, dem Geld, nur einen *bestimmten* und *entwickelten Ausdruck* dieser ersten Grundlagen wiederfinden.

Bevor wir jedoch diese Gestaltung betrachten, suchen wir noch zwei Aufgaben zu lösen.

1. Das allgemeine *Wesen* des *Privateigentums*, wie es sich als Resultat der entfremdeten Arbeit ergeben hat, in seinem Verhältnis zum *wahrhaft menschlichen* und *sozialen Eigentum* zu bestimmen.

2. Wir haben die *Entfremdung der Arbeit*, ihre *Entäußrung* als ein Faktum angenommen und dies Faktum analysiert. Wie, fragen wir nun, kömmt der *Mensch* dazu, seine *Arbeit zu entäußern*, zu entfremden? Wie ist diese Entfremdung im Wesen der menschlichen Entwicklung begründet? Wir haben schon viel für die Lösung der Aufgabe gewonnen, indem wir die Frage nach dem *Ursprung* des *Privateigentums* in die Frage nach dem Verhältnis der *entäußerten Arbeit* zum Entwicklungsgang der Menschheit *verwandelt* haben. Denn wenn man von *Privateigentum* spricht, so glaubt man es mit einer Sache außer dem Menschen zu tun zu haben. Wenn man von der Arbeit spricht, so hat man es unmittelbar mit dem Menschen

selbst zu tun. Diese neue Stellung der Frage ist inklusive schon ihre Lösung.

ad 1. Allgemeines Wesen des Privateigentums und sein Verhältnis zum wahrhaft menschlichen Eigentum.

In zwei Bestandteile, die sich wechselseitig bedingen oder die nur verschiedne Ausdrücke eines und desselben Verhältnisses sind, hat sich uns die entäußerte Arbeit aufgelöst, die *Aneignung* erscheint als *Entfremdung*, als *Entäußerung*, und die *Entäußerung als Aneignung*, die *Entfremdung* als die wahre *Einbürgerung*.

Wir haben die eine Seite betrachtet, die *entäußerte* Arbeit in bezug auf den *Arbeiter* selbst, d.h. das *Verhältnis der entäußerten Arbeit zu sich selbst*. Als Produkt, als notwendiges Resultat dieses Verhältnisses haben wir das *Eigentumsverhältnis des Nichtarbeiters* zum *Arbeiter und der Arbeit* gefunden. Das *Privateigentum*, als der materielle, resümierte Ausdruck der entäußerten Arbeit, umfaßt beide Verhältnisse, das *Verhältnis des Arbeiters zur Arbeit und zum Produkt seiner Arbeit* und zum *Nichtarbeiter* und das Verhältnis des *Nichtarbeiters zum Arbeiter* und *dem Produkt seiner Arbeit*.

Wenn wir nun gesehn haben, daß in bezug auf den Arbeiter, welcher sich durch die Arbeit die Natur *aneignet*, die Aneignung als Entfremdung erscheint, die Selbsttätigkeit als Tätigkeit für einen andern und als Tätigkeit eines andern, die Lebendigkeit als Aufopferung des Lebens, die Produktion des Gegenstandes als Verlust des Gegenstandes an eine fremde Macht, an einen *fremden* Menschen, so betrachten wir nun das Verhältnis dieses der Arbeit und dem Arbeiter *fremden* Menschen zum Arbeiter, zur Arbeit und ihrem Gegenstand.

Zunächst ist zu bemerken, daß alles, was bei dem Arbeiter als *Tätigkeit der Entäußerung, der Entfremdung*, bei dem Nichtarbeiter als *Zustand der Entäußerung, der Entfremdung*, erscheint.

Zweitens, daß das *wirkliche, praktische Verhalten* des Arbeiters in der Produktion und zum Produkt (als Gemütszustand) bei dem ihm gegenüberstehenden Nichtarbeiter als *theoretisches* Verhalten erscheint.

||XXVII| *Drittens*. Der Nichtarbeiter tut alles gegen den Arbeiter, was der Arbeiter gegen sich selbst tut, aber er tut nicht gegen sich selbst, was er gegen den Arbeiter tut.

Betrachten wir näher diese drei Verhältnisse.[1] |XXVII||

---

[1] Hier bricht der Text des unvollendet gebliebenen ersten Manuskripts ab

[ZWEITES MANUSKRIPT]

[Das Verhältnis des Privateigentums]

... ||XL| Zinsen seines Kapitals bildet[1]. An dem Arbeiter existiert es also subjektiv, daß das Kapital der sich ganz abhanden gekommene Mensch ist, wie es am Kapital objektiv existiert, daß die Arbeit der sich abhanden gekommene Mensch ist. Der *Arbeiter* hat aber das Unglück, ein *lebendiges* und daher *bedürftiges Kapital* zu sein, das jeden Augenblick, wo es nicht arbeitet, seine Zinsen und damit seine Existenz verliert. Als Kapital steigt [der] *Wert* des Arbeiters nach Nachfrage und Zufuhr, und auch *physisch* ward und wird gewußt sein *Dasein*, sein *Leben* [als] eine Zufuhr von *Ware* wie jeder andren Ware. Der Arbeiter produziert das Kapital, das Kapital produziert ihn, er also sich selbst, und der Mensch als *Arbeiter*, als *Ware*, ist das Produkt der ganzen Bewegung. Dem Menschen, der nichts mehr ist als *Arbeiter*, und als Arbeiter sind seine menschlichen Eigenschaften nur da, insofern sie für das ihm *fremde* Kapital da sind. Weil sich aber beide fremd sind, daher in einem gleichgültigen, äußerlichen und zufälligen Verhältnisse stehn, so mußte diese Fremdheit auch als *wirklich* erscheinen. Sobald es also dem Kapital einfällt – notwendiger oder willkürlicher Einfall –, nicht mehr für den Arbeiter zu sein, ist er selbst nicht mehr für sich, er hat *keine* Arbeit, darum *keinen* Lohn, und da er nicht *als Mensch*, sondern *als Arbeiter* Dasein hat, so kann er sich begraben lassen, verhungern etc. Der Arbeiter ist nur als Arbeiter da, sobald er *für sich* als Kapital da ist, und er ist nur als Kapital da, sobald ein *Kapital für ihn* da ist. Das Dasein des Kapitals ist *sein* Dasein, sein *Leben*, wie es den Inhalt seines Lebens auf eine ihm gleichgültige Weise bestimmt. Die Nationalökonomie kennt daher nicht den unbeschäftigten Arbeiter, den Arbeitsmenschen, soweit er sich außer diesem Arbeitsverhältnis befindet. Der Spitzbube, Gauner, Bettler, der unbeschäftigte, der verhungernde, der elende und verbrecherische Arbeitsmensch sind *Gestalten*, die nicht *für sie*, sondern nur für andre Augen, für die des Arztes, des

[1] Mit diesen Worten beginnt die Seite XL des zweiten Manuskripts; die vorhergehenden Seiten sind nicht erhalten geblieben

Richters, des Totengräbers und Bettelvogts etc. existieren, Gespenster außerhalb ihres Reichs. Die Bedürfnisse des Arbeiters sind daher für sie nur das *Bedürfnis, ihn während der Arbeit* zu unterhalten, und so weit, daß das *Arbeitergeschlecht* nicht aus[sterbe]. Der Arbeitslohn hat daher ganz denselben Sinn wie die *Unterhaltung, Instanderhaltung* jedes andren produktiven Instruments, wie die *Konsumtion* des *Kapitals* überhaupt, deren es bedarf, um sich mit Zinsen zu reproduzieren, wie das Öl, welches an die Räder verwandt wird, um sie in Bewegung zu halten. Der Arbeitslohn gehört daher zu den nötigen *Kosten* des Kapitals und des Kapitalisten und darf das Bedürfnis dieser Not nicht überschreiten. Es war daher ganz konsequent, wenn englische Fabrikherrn vor der Amendment bill von 1834[114] die öffentlichen Almosen, die der Arbeiter vermittelst der Armentaxe empfing, von seinem Arbeitslohn abzogen und als einen integrierenden Teil desselben betrachteten.

Die Produktion produziert den Menschen nicht nur als eine *Ware*, die *Menschenware*, den Menschen in der Bestimmung der *Ware*, sie produziert ihn, dieser Bestimmung entsprechend, als ein ebenso *geistig* wie körperlich *entmenschtes* Wesen. – Immoralität, Mißgeburt, Hebetismus der Arbeiter und der Kapitalisten. – Ihr Produkt ist die *selbstbewußte* und *selbsttätige Ware*, ... die *Menschen*ware ... Großer Fortschritt von Ricardo, Mill etc. gegen Smith und Say, das *Dasein* des Menschen – die größre oder kleinre Menschenproduktivität der Ware – als *gleichgültig* und sogar *schädlich* zu erklären. Nicht, wieviel Arbeiter ein Kapital unterhalte, sondern wieviel Zinsen es bringe, die Summe der jährlichen *Ersparungen* sei der wahre Zweck der Produktion. Es war ebenfalls ein großer und konsequenter Fortschritt der neueren ||XLI| englischen Nationalökonomie, daß sie – welche die *Arbeit* zum *einzigen* Prinzip der Nationalökonomie erhebt – zugleich mit völliger Klarheit das *umgekehrte* Verhältnis zwischen dem Arbeitslohn und den Zinsen des Kapitals auseinandersetzte und daß der Kapitalist in der Regel *nur* durch die Herabdrückung des Arbeitslohns, wie umgekehrt, gewinnen könne. Nicht die Übervorteilung des Konsumenten, sondern die wechselseitige Übervorteilung von Kapitalist und Arbeiter sei das *normale* Verhältnis. – Das Verhältnis des Privateigentums enthält in sich latent das Verhältnis des Privateigentums als *Arbeit*, wie das Verhältnis desselben als *Kapital* und die *Beziehung* dieser beiden Ausdrücke aufeinander. Die Produktion der menschlichen Tätigkeit als *Arbeit*, also als einer sich ganz fremden, dem Menschen und der Natur, daher dem Bewußtsein und der Lebensäußerung ganz fremden Tätigkeit, die *abstrakte* Existenz des Menschen als eines bloßen *Arbeitsmenschen*, der daher täglich

aus seinem erfüllten Nichts in das absolute Nichts, sein gesellschaftliches und darum sein wirkliches Nichtdasein hinabstürzen kann – wie andrerseits die Produktion des Gegenstandes der menschlichen Tätigkeit als *Kapital*, worin alle natürliche und gesellschaftliche Bestimmtheit des Gegenstandes *ausgelöscht* ist, das Privateigentum seine natürliche und gesellschaftliche Qualität (also alle politischen und geselligen Illusionen verloren hat und mit keinen *scheinbar* menschlichen Verhältnissen vermischt ist) verloren hat – worin auch *dasselbe* Kapital in dem verschiedenartigsten natürlichen und gesellschaftlichen Dasein *dasselbe* bleibt, vollkommen gleichgültig gegen seinen *wirklichen* Inhalt ist – dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben ist notwendig die Spitze, die Höhe und der Untergang des ganzen Verhältnisses.

Es ist daher wieder eine große Tat der neuern englischen Nationalökonomie, die Grundrente als den Unterschied der Zinsen des schlechtesten der Kultur angehörigen Landes und der des besten Kulturlandes angegeben, die romantischen Einbildungen des Grundeigentümers – seine angeblich soziale Wichtigkeit und die Identität seines Interesses mit dem Interesse der Gesellschaft, die noch nach den Physiokraten *Adam Smith* behauptet – [nachgewiesen][1] und die Bewegung der Wirklichkeit antizipiert und vorbereitet zu [haben][1], die den Grundeigentümer in einen ganz gewöhnlichen, prosaischen Kapitalisten verwandeln, dadurch den Gegensatz vereinfachen, zuspitzen und damit seine Auflösung beschleunigen wird. Die *Erde* als *Erde*, die *Grundrente* als *Grundrente* haben damit ihren *Standesunterschied* verloren und sind zum nichtssagenden oder vielmehr nur geldsagenden *Kapital* und *Interesse* geworden. – Der *Unterschied* von Kapital und Erde, von Gewinn und Grundrente, wie beider vom Arbeitslohn, von der *Industrie*, von der *Agrikultur*, [von] dem *unbeweglichen* und *beweglichen* Privateigentum ist ein noch *historischer*, nicht im Wesen der Sache begründeter Unterschied, ein *fixiertes* geschichtliches Bildungs- und Entstehungsmoment des Gegensatzes von Kapital und Arbeit. In der Industrie etc. im Gegensatz zum unbeweglichen Grundeigentum ist nur die Entstehungsweise und der Gegensatz, in dem sich die Industrie zur Agrikultur ausgebildet hat, ausgedrückt. Als eine *besondre* Art der Arbeit, als ein *wesentlicher, gewichtiger*, das *Leben umfassender* Unterschied besteht dieser Unterschied nur, solange die Industrie (das Stadtleben) *gegenüber* dem Landbesitz (dem adligen Feudal[2]-Leben) sich bildet und noch den feudalen Charakter ihres Gegensatzes an sich selbst in der Form des Monopols, Zunft, Gilde, Korporation etc. trägt, innerhalb welcher Bestimmungen

[1] Manuskript beschädigt – [2] „Feudal" steht in der Handschrift über „adligen"

die Arbeit noch eine *scheinbar gesellschaftliche* Bedeutung, noch die Bedeutung des *wirklichen* Gemeinwesens hat, noch nicht zur *Gleichgültigkeit* gegen ihren Inhalt und zum völligen Sein für sich selbst, d. h. zur Abstraktion von allem andren Sein, und darum auch noch nicht zum *freigelaßnen* Kapital fortgegangen ist.

||XLII| Aber die notwendige *Entwicklung* der Arbeit ist die freigelaßne, als solche für sich konstituierte *Industrie* und das *freigelaßne Kapital.* Die Macht der Industrie über ihren Gegensatz zeigt sich sogleich in der Entstehung der *Agrikultur* als einer wirklichen Industrie, während sie früher die Hauptarbeit dem Boden überließ und dem *Sklaven* dieses Bodens, durch welchen dieser sich selbst baute. Mit der Verwandlung des Sklaven in einen *freien* Arbeiter, d.h. in einen *Söldling,* ist der Grundherr an sich in einen Industrieherrn, einen Kapitalisten verwandelt, eine Verwandlung, die zunächst durch das Mittelglied des *Pächters* geschieht. Aber der *Pächter* ist der Repräsentant, das offenbarte *Geheimnis* des Grundeigentümers; nur durch ihn ist *sein nationalökonomisches* Dasein, sein Dasein als Privateigentümer – denn die Grundrente seiner Erde ist nur durch die Konkurrenz der Pächter. – Also *ist* der Grundherr wesentlich schon im *Pächter* ein *gemeiner* Kapitalist geworden. Und dies muß sich auch in der Wirklichkeit vollziehn, der Agrikultur treibende Kapitalist – der Pächter – muß Grundherr werden oder umgekehrt. Der *Industrieschacher* des Pächters ist der des *Grundeigentümers,* denn das Sein des ersten setzt das Sein des zweiten. –

Aber ihrer gegensätzlichen Entstehung sich erinnernd, ihrer Herkunft – der Grundeigentümer weiß den Kapitalisten als seinen übermütigen, freigelaßnen, bereicherten Sklaven von gestern und sieht sich selbst als *Kapitalist* durch jenen bedroht – der Kapitalist weiß den Grundeigentümer als den nichtstuenden und grausamen egoistischen[1] Herrn von gestern, er weiß, daß er ihn als Kapitalist beeinträchtigt, doch der Industrie seine ganze jetzige gesellschaftliche Bedeutung, seine Habe und seinen Genuß verdankt, er sieht in ihm einen Gegensatz der *freien* Industrie und des *freien,* von jeder Naturbestimmung unabhängigen Kapitals – dieser Gegensatz ist höchst bitter und sagt sich wechselseitig die Wahrheit. Man braucht nur die Angriffe des unbeweglichen Eigentums auf das bewegliche und umgekehrt zu lesen, um sich von ihrer wechselseitigen Nichtswürdigkeit ein anschauliches Bild zu verschaffen. Der Grundeigentümer macht den Geburtsadel seines Eigentums, die feudalen Souvenirs, Reminiszenzen[2], die

[1] „egoistischen" steht in der Handschrift über „grausamen" – [2] „Reminiszenzen" steht in der Handschrift über „Souvenirs"

Poesie der Erinnerung, sein schwärmerisches Wesen, seine politische Wichtigkeit etc. geltend, und wenn sie nationalökonomisch sprechen: der Landbau sei *allein* produktiv. Er schildert zugleich seinen Gegner als einen schlauen, feilbietenden, mäkelnden, betrügerischen, habsüchtigen, verkäuflichen, empörungssüchtigen, Herz- und Geistlosen, dem Gemeinwesen entfremdeten und frei es verschachernden, wuchernden, kuppelnden, sklavischen, geschmeidigen, schöntuenden, prellenden, trocknen, die Konkurrenz und daher den Pauperismus und den verbrechenden, die Auflösung aller sozialen Bande erzeugenden, nährenden, hätschelnden *Geldschurken* ohne Ehre, ohne Grundsätze, ohne Poesie, ohne Substanz, ohne alles. (Siehe unter andern den Physiokraten *Bergasse*, den Camille Desmoulins schon in seinem Journal: „Révolutions de France et de Brabant" geißelt, siehe v. Vincke, Lancizolle, Haller, Leo, Kosegarten* und siehe *Sismondi*.) Das bewegliche Eigentum seinerseits zeigt auf die Wunder der Industrie und der Bewegung, es ist das Kind der modernen Zeit und ihr berechtigter eingeborener Sohn; es bedauert seinen Gegner als einen über sein Wesen *unaufgeklärten* (und das ist vollkommen richtig) Schwachkopf, der an die Stelle des moralischen Kapitals und der freien Arbeit die rohe unmoralische Gewalt und die Leibeigenschaft setzen wolle; es schildert ihn als einen Don Quixote, der unter dem Schein der *Gradheit, Biederheit*, des *allgemeinen Interesses*, des *Bestandes* die Bewegungsunfähigkeit, die habsüchtige Genußsucht, die Selbstsucht, das Sonderinteresse, die schlechte Absicht verstecke; es erklärt ihn für einen durchtriebnen *Monopolisten;* seine Reminiszenzen, seine Poesie, seine Schwärmerei dämpft es durch eine historische und sarkastische Aufzählung der Niederträchtigkeit, Grausamkeit, Wegwerfung, Prostitution, Infamie, Anarchie, Empörung, deren Werkstätten die romantischen Schlösser waren.

||XLIII| Es habe der Welt die politische Freiheit verschafft, die Fesseln der bürgerlichen Gesellschaft gelöst, die Welten miteinander verbunden, den menschenfreundlichen Handel, die reine Moral, die gefällige Bildung

* Sieh (auf der andern Seite) den gespreizten althegelschen Theologen *Funke*, der mit Tränen in den Augen nach Herrn Leo erzählt, wie ein Sklave, bei der Aufhebung der Leibeigenschaft, sich geweigert habe, aufzuhören ein *adliges Eigentum* zu sein. Siehe auch *Justus Mösers* patriotische *Phantasien*, die sich dadurch auszeichnen, daß sie nicht einen Augenblick [...][1] den biedern, kleinbürgerlichen *„hausbackenen"*, *gewöhnlichen*, bornierten Horizont des Philisters verlassen und dennoch *reine* Phantastereien sind. Dieser Widerspruch hat sie so ansprechend für das deutsche Gemüt gemacht.

[1] In der Handschrift einige Wörter nicht zu entziffern

geschaffen; es habe dem Volk statt seiner rohen zivilisierte Bedürfnisse und die Mittel ihrer Befriedigung gegeben, während der Grundeigentümer – dieser untätige und nur genante Kornwucherer – dem Volk die ersten Lebensmittel verteure, dadurch den Kapitalisten zwinge, den Arbeitslohn zu erhöhen, ohne die Produktionskraft erhöhen zu können, so das jährliche Einkommen der Nation, die Akkumulation der Kapitalien, also die Möglichkeit, dem Volk Arbeit und dem Land Reichtum zu verschaffen, verhindre, endlich ganz aufhebe, einen allgemeinen Untergang herbeiführe und *alle* Vorteile der modernen Zivilisation wucherisch ausbeute, ohne das Geringste für sie zu tun und gar ohne von seinen Feudalvorurteilen abzulassen. Endlich solle er nur auf seinen *Pächter* sehn – er, für den der Landbau und der Boden selbst nur als eine ihm geschenkte Geldquelle existiert – und er solle sagen, ob er nicht ein *biedrer, phantastischer, schlauer* Schurke sei, der im Herzen und der Wirklichkeit nach der *freien* Industrie und dem *lieblichen* Handel schon längst angehöre, sosehr er sich auch dagegen sträube und soviel er von historischen Erinnerungen und sittlichen oder politischen Zwecken plaudere. Alles, was er wirklich zu seinen Gunsten vorbringe, sei nur wahr für den *Landbauer* (den Kapitalisten und die Arbeitsknechte), deren *Feind* vielmehr der *Grundeigentümer* sei; er beweise also gegen sich selbst. *Ohne* Kapital sei das Grundeigentum tote, wertlose Materie. Sein zivilisierter Sieg sei es eben, an die Stelle des toten Dings die menschliche Arbeit als Quelle des Reichtums entdeckt und geschaffen zu haben. (Siehe Paul-Louis Courier, St. Simon, Ganilh, Ricardo, Mill, MacCulloch und Destutt de Tracy und Michel Chevalier.)

Aus dem *wirklichen* Lauf der Entwicklung (hier einzufügen) folgt der notwendige Sieg des *Kapitalisten*, d.h. des ausgebildeten Privateigentums über das unausgebildete, halbe, den *Grundeigentümer*, wie überhaupt schon die Bewegung über die Unbeweglichkeit, die offene, selbstbewußte Gemeinheit über die versteckte und bewußtlose, die *Habsucht* über die *Genußsucht*, der eingestanden rastlose, vielgewandte Eigennutz der *Aufklärung* über den lokalen, weltklugen, biederen, trägen und phantastischen *Eigennutz des Aberglaubens*, wie das *Geld* über die andre Form des Privateigentums siegen muß. –

Die Staaten, welche etwas von der Gefahr der vollendeten freien Industrie, der vollendeten reinen Moral und dem vollendeten menschenfreundlichen Handel ahnen, suchen die Kapitalisierung des Grundeigentums – aber ganz vergeblich – aufzuhalten. –

Das *Grundeigentum*, in seinem Unterschied von dem Kapital, ist das Privateigentum, das Kapital noch von *lokalen* und politischen Vorurteilen

behaftet, das noch nicht ganz aus seiner Verstrickung mit der Welt zu sich selbst gekommene, das noch *unvollendete* Kapital. Es muß im Laufe seiner *Weltbildung* zu seinem abstrakten, d.h. *reinen* Ausdruck gelangen. –

Das Verhältnis des *Privateigentums* ist Arbeit, Kapital und die Beziehung beider. Die Bewegung, die diese Glieder zu durchlaufen haben, sind:

Erstens – unmittelbare oder *vermittelte Einheit beider.*

Kapital und Arbeit erst noch vereint; dann zwar getrennt und entfremdet, aber sich wechselseitig als *positive* Bedingungen hebend und fördernd.

[*Zweitens* –] *Gegensatz beider.* Schließen sich wechselseitig aus; der Arbeiter weiß den Kapitalisten und umgekehrt als sein Nichtdasein; jeder sucht dem andren sein Dasein zu entreißen.

[*Drittens* –]*Gegensatz* jedes *gegen* sich selbst. Kapital = aufgehäufter Arbeit = Arbeit. Als solche zerfallend in *sich* und seine *Zinsen,* wie diese wieder in *Zinsen und Gewinn.* Restlose Aufopferung des Kapitalisten. Er fällt in die Arbeiterklasse, wie der Arbeiter – aber nur ausnahmsweise – Kapitalist wird. Arbeit als Moment des Kapitals, seine *Kosten.* Also der Arbeitslohn ein Opfer des Kapitals.

Arbeit zerfallen in *sich* und den *Arbeitslohn.* Arbeiter selbst ein Kapital, eine Ware.

Feindlicher wechselseitiger Gegensatz. |XLIII||

[DRITTES MANUSKRIPT]

[Privateigentum und Arbeit]

||I| *ad pag.* XXXVI.[115] Das *subjektive Wesen* des Privateigentums, das *Privateigentum* als für sich seiende Tätigkeit, als *Subjekt*, als *Person* ist die *Arbeit*. Es versteht sich also, daß erst die Nationalökonomie, welche die *Arbeit* als ihr Prinzip erkannte – *Adam Smith* –, also nicht mehr das Privateigentum nur mehr als einen *Zustand* außer dem Menschen wußte –, daß diese Nationalökonomie sowohl als ein Produkt der wirklichen *Energie* und *Bewegung* des Privateigentums (sie ist die für sich im Bewußtsein gewordne selbständige Bewegung des Privateigentums, die moderne Industrie als Selbst) zu betrachten ist, als ein Produkt der modernen *Industrie*, wie sie andrerseits die Energie und Entwicklung dieser *Industrie* beschleunigt, verherrlicht, zu einer Macht des *Bewußtseins* gemacht hat. Als *Fetischdiener*, als *Katholiken* erscheinen daher dieser aufgeklärten Nationalökonomie, die das *subjektive Wesen* des Reichtums – innerhalb des Privateigentums – entdeckt hat, die Anhänger des Geld- und Merkantilsystems, welche das Privateigentum als ein *nur gegenständliches* Wesen für den Menschen wissen. *Engels* hat daher mit Recht *Adam Smith* den *nationalökonomischen Luther* genannt.[116] Wie Luther als das Wesen der äußerlichen *Welt* die *Religion*, den *Glauben* erkannte und daher dem katholischen Heidentum gegenübertrat, wie er die *äußere* Religiosität aufhob, indem er die Religiosität zum *innern* Wesen des Menschen machte, wie er die außer dem Laien vorhandnen Pfaffen negierte, weil er den Pfaffen in das Herz der Laien versetzte, so wird der außer dem Menschen befindliche und von ihm unabhängige – also nur auf eine äußerliche Weise zu erhaltende und zu behauptende – Reichtum aufgehoben, d. h., diese seine *äußerliche gedankenlose Gegenständlichkeit* wird aufgehoben, indem sich das Privateigentum inkorporiert im Menschen selbst und der Mensch selbst als sein Wesen erkannt – aber darum der Mensch selbst in der Bestimmung des Privateigentums wie bei Luther der Religion gesetzt wird. Unter dem Schein einer Anerkennung des Menschen

ist also die Nationalökonomie, deren Prinzip die Arbeit, vielmehr nur die konsequente Durchführung der Verleugnung des Menschen, indem er selbst nicht mehr in einer äußerlichen Spannung zu dem äußerlichen Wesen des Privateigentums steht, sondern er selbst dies gespannte Wesen des Privateigentums geworden ist. Was früher *Sichäußerlichsein*, reale Entäußerung des Menschen, ist nur zur Tat der Entäußerung, zur Veräußerung geworden. Wenn also jene Nationalökonomie unter dem Schein der Anerkennung des Menschen, seiner Selbständigkeit, Selbsttätigkeit etc. beginnt und, wie sie in das Wesen des Menschen selbst das Privateigentum versetzt, nicht mehr durch die lokalen, nationalen etc. *Bestimmungen des Privateigentums* als eines *außer ihr existierenden Wesens* bedingt sein kann, also eine *kosmopolitische*, allgemeine, jede Schranke, jedes Band umwerfende Energie entwickelt, um sich als die *einzige* Politik, Allgemeinheit, Schranke und Band an die Stelle zu setzen – so muß sie bei weitrer Entwicklung diese *Scheinheiligkeit* abwerfen, in ihrem *ganzen Zynismus* hervortreten, und sie tut dies, indem sie – unbekümmert um alle scheinbaren Widersprüche, worin diese Lehre sie verwickelt – viel *einseitiger*, darum *schärfer* und *konsequenter* die *Arbeit* als das einzige *Wesen des Reichtums* entwickelt, die Konsequenzen dieser Lehre im Gegensatz zu jener ursprünglichen Auffassung vielmehr als *menschenfeindliche* nachweist und endlich dem letzten, *individuellen, natürlichen*, unabhängig von der Bewegung der Arbeit existierenden Dasein des Privateigentums und Quelle des Reichtums – der *Grundrente*, diesem schon ganz nationalökonomisch gewordnen und daher gegen die Nationalökonomie widerstandsunfähigen Ausdruck des Feudaleigentums – den Todesstoß gibt. (Schule des *Ricardo*.) Nicht nur wächst der *Zynismus* der Nationalökonomie relativ von Smith über Say bis zu Ricardo, Mill etc., insofern die Konsequenzen der *Industrie* den letztern entwickelter und widerspruchsvoller vor die Augen treten, sondern auch positiv gehn sie immer und mit Bewußtsein weiter in der Entfremdung gegen den Menschen als ihr Vorgänger, aber *nur*, weil ihre Wissenschaft sich konsequenter und wahrer entwickelt. Indem sie das Privateigentum in seiner tätigen Gestalt zum Subjekt machen, also zugleich den Menschen zum Wesen und zugleich den Menschen als ein Unwesen zum Wesen machen, so entspricht der Widerspruch der Wirklichkeit vollständig dem widerspruchsvollen Wesen, das sie als Prinzip erkannt haben. Die zerrißne ||II| *Wirklichkeit* der *Industrie* bestätigt ihr *in sich zerrißnes* Prinzip, weit entfernt, es zu widerlegen. Ihr Prinzip ist ja das Prinzip dieser Zerrissenheit. –

Die physiokratische Lehre von *Dr. Quesnay* bildet den Übergang aus dem Merkantilsystem zu Adam Smith. Die *Physiokratie* ist unmittelbar die

nationalökonomische Auflösung des Feudaleigentums, aber darum ebenso unmittelbar die *nationalökonomische Umwandlung*, Wiederherstellung desselben, nur daß seine Sprache nun nicht mehr feudal, sondern ökonomisch wird. Aller Reichtum wird aufgelöst in die *Erde* und den *Landbau* (Agrikultur). Die Erde ist noch nicht *Kapital*, sie ist noch eine *besondre* Daseinsweise desselben, die in ihrer und um ihrer natürlichen Besonderheit *willen* gelten soll; aber die Erde ist doch ein allgemeines, natürliches *Element*, während das Merkantilsystem nur das *edle Metall* als Existenz des Reichtums kennt. Der *Gegenstand* des Reichtums, seine Materie, hat also sogleich die höchste Allgemeinheit innerhalb der *Naturgrenze* – insofern er noch als *Natur* unmittelbar gegenständlicher Reichtum ist – erhalten. Und die Erde ist nur durch die Arbeit, die Agrikultur für den *Menschen*. Also wird schon das subjektive Wesen des Reichtums in die Arbeit versetzt. Aber zugleich ist die Agrikultur die *einzig produktive* Arbeit. Also ist die Arbeit noch nicht in ihrer Allgemeinheit und Abstraktion gefaßt, sie ist noch an ein besondres *Naturelement als ihre Materie* gebunden, sie ist daher auch nur noch in einer *besonderen naturbestimmten Daseinsweise* erkannt. Sie ist daher erst eine *bestimmte, besondre* Entäußerung des Menschen, wie ihr Produkt noch als ein bestimmter – mehr noch der Natur als ihr selbst anheimfallender – Reichtum gefaßt ist. Die Erde wird hier noch als von Menschen unabhängiges Naturdasein anerkannt, noch nicht als Kapital, d. h. als ein Moment der Arbeit selbst. Vielmehr erscheint die Arbeit als *ihr* Moment. Indem aber der Fetischismus des alten äußerlichen, nur als Gegenstand existierenden Reichtums auf ein sehr einfaches Naturelement reduziert und sein Wesen schon, wenn auch erst teilweise, auf eine besondre Weise in seiner subjektiven Existenz anerkannt ist, ist der notwendige Fortschritt, daß das *allgemeine Wesen* des Reichtums erkannt und daher die *Arbeit* in ihrer vollständigen Absolutheit, d. h. Abstraktion, zum *Prinzip* erhoben wird. Es wird der Physiokratie bewiesen, daß die *Agrikultur* in ökonomischer Hinsicht, also der einzig berechtigten, von keiner andren Industrie verschieden sei, also nicht eine *bestimmte* Arbeit, eine an ein besondres Element gebundne, eine besondre Arbeitsäußerung, sondern die *Arbeit überhaupt* das *Wesen* des Reichtums sei.

Die Physiokratie leugnet den *besondren* äußerlichen, nur gegenständlichen Reichtum, indem sie die Arbeit für sein *Wesen* erklärt. Aber zunächst ist die Arbeit für sie nur das *subjektive Wesen* des Grundeigentums (sie geht von der Art des Eigentums aus, welche historisch als die herrschende und anerkannte erscheint); sie läßt nur das Grundeigentum zum *entäußerten Menschen* werden. Sie hebt seinen Feudalcharakter auf, indem sie die

Industrie (Agrikultur) für sein *Wesen* erklärt; aber sie verhält sich leugnend zur Welt der Industrie, sie erkennt das Feudalwesen an, indem sie die *Agrikultur* für die *einzige* Industrie erklärt.

Es versteht sich, daß, sobald nun das *subjektive Wesen* der im Gegensatz zum Grundeigentum, d.h. als Industrie, sich konstituierenden Industrie, gefaßt wird, dieses Wesen jenen seinen Gegensatz in sich einschließt. Denn wie die Industrie das aufgehobne Grundeigentum, so umfaßt ihr *subjektives* Wesen zugleich *sein* subjektives Wesen.

Wie das Grundeigentum die erste Form des Privateigentums ist, wie die Industrie ihr bloß als eine besondre Art des Eigentums zunächst historisch entgegentritt – oder vielmehr der freigelaßne Sklave des Grundeigentums ist –, so wiederholt sich bei der wissenschaftlichen Erfassung des *subjektiven* Wesens des Privateigentums, der *Arbeit*, dieser Prozeß, und die Arbeit erscheint zuerst nur als *Landbauarbeit*, macht sich dann aber als *Arbeit* überhaupt geltend.

|| III | Aller Reichtum ist zum *industriellen* Reichtum, zum *Reichtum* der Arbeit geworden, und die *Industrie* ist die vollendete Arbeit, wie das *Fabrikwesen* das ausgebildete Wesen der *Industrie*, d.h. der Arbeit ist und das *industrielle Kapital* die vollendete objektive Gestalt des Privateigentums ist. –

Wir sehn, wie auch nun erst das Privateigentum seine Herrschaft über den Menschen vollenden und in allgemeinster Form zur weltgeschichtlichen Macht werden kann. –

[Privateigentum und Kommunismus]

**ad pag.* XXXIX.[115] Aber der Gegensatz von *Eigentumslosigkeit* und *Eigentum* ist ein noch indifferenter, nicht in seiner *tätigen Beziehung*, seinem *innern* Verhältnis, noch nicht als *Widerspruch* gefaßter Gegensatz, solange er nicht als der Gegensatz der *Arbeit* und des *Kapitals* begriffen wird. Auch ohne die fortgeschrittne Bewegung des Privateigentums, im alten Rom, in der Türkei etc., kann dieser Gegensatz in der *ersten* Gestalt sich aussprechen. So *erscheint* er noch nicht als durch das Privateigentum selbst gesetzt. Aber die Arbeit, das subjektive Wesen des Privateigentums als Ausschließung des Eigentums, und das Kapital, die objektive Arbeit als Ausschließung der Arbeit, ist das *Privateigentum* als sein entwickeltes Verhältnis des Widerspruchs, darum ein energisches, zur Auflösung treibendes Verhältnis.

***ad ibidem.*[115] Die Aufhebung der Selbstentfremdung macht denselben Weg wie die Selbstentfremdung. Erst wird das *Privateigentum* nur in

seiner objektiven Seite – aber doch die Arbeit als sein Wesen – betrachtet. Seine Daseinsform ist daher das *Kapital*, das „als solches" aufzuheben ist (Proudhon). Oder die *besondre Weise* der Arbeit – als nivellierte, parzellierte und darum unfreie Arbeit – wird als die Quelle der *Schädlichkeit* des Privateigentums und seines menschenentfremdeten Daseins gefaßt – *Fourier*, der den Physiokraten entsprechend auch wieder die *Landbauarbeit* wenigstens als die *ausgezeichnete* faßt, während *St. Simon* im Gegensatz die *Industriearbeit* als solche für das Wesen erklärt und nun auch die *alleinige* Herrschaft der Industriellen und die Verbesserung der Lage der Arbeiter begehrt. Der *Kommunismus* endlich ist der *positive* Ausdruck des aufgehobnen Privateigentums, zunächst das *allgemeine* Privateigentum. Indem er dies Verhältnis in seiner *Allgemeinheit* faßt, ist er

1. in seiner ersten Gestalt nur eine *Verallgemeinerung* und *Vollendung* desselben; als solche zeigt er sich in doppelter Gestalt: einmal ist die Herrschaft des *sachlichen* Eigentums so groß ihm gegenüber, daß er *alles* vernichten will, was nicht fähig ist, als *Privateigentum* von allen besessen [zu] werden; er will auf *gewaltsame* Weise von Talent etc. abstrahieren. Der physische, unmittelbare *Besitz* gilt ihm als einziger Zweck des Lebens und Daseins; die Bestimmung des *Arbeiters* wird nicht aufgehoben, sondern auf alle Menschen ausgedehnt; das Verhältnis des Privateigentums bleibt das Verhältnis der Gemeinschaft zur Sachenwelt; endlich spricht sich diese Bewegung, dem Privateigentum das allgemeine Privateigentum entgegenzustellen, in der tierischen Form aus, daß der *Ehe* (welche allerdings eine *Form* des *exklusiven Privateigentums* ist) die *Weibergemeinschaft*, wo also das Weib zu einem *gemeinschaftlichen* und *gemeinen* Eigentum wird, entgegengestellt wird. Man darf sagen, daß dieser Gedanke der *Weibergemeinschaft* das *ausgesprochne Geheimnis* dieses noch ganz rohen und gedankenlosen Kommunismus ist. Wie das Weib aus der Ehe in die allgemeine Prostitution, so tritt die ganze Welt des Reichtums, d.h. des gegenständlichen Wesens des Menschen, aus dem Verhältnis der exklusiven Ehe mit dem Privateigentümer in das Verhältnis der universellen Prostitution mit der Gemeinschaft. Dieser Kommunismus – indem er die *Persönlichkeit* des Menschen überall negiert – ist eben nur der konsequente Ausdruck des Privateigentums, welches diese Negation ist. Der allgemeine und als Macht sich konstituierende *Neid* ist die versteckte Form, in welcher die *Habsucht* sich herstellt und nur auf eine *andre* Weise sich befriedigt. Der Gedanke jedes Privateigentums als eines solchen ist *wenigstens* gegen das *reichere* Privateigentum als Neid und Nivellierungssucht gekehrt, so daß diese sogar das Wesen der Konkurrenz ausmachen. Der rohe Kommunist ist nur die

Vollendung dieses Neides und dieser Nivellierung von dem *vorgestellten* Minimum aus. Er hat ein *bestimmtes begrenztes* Maß. Wie wenig diese Aufhebung des Privateigentums eine wirkliche Aneignung ist, beweist eben die abstrakte Negation der ganzen Welt der Bildung und der Zivilisation, die Rückkehr zur *unnatürlichen* ||IV| Einfachheit des *armen* und bedürfnislosen Menschen, der nicht über das Privateigentum hinaus, sondern noch nicht einmal bei demselben angelangt ist.

Die Gemeinschaft ist nur eine Gemeinschaft der *Arbeit* und die Gleichheit des *Salairs*, den das gemeinschaftliche Kapital, die *Gemeinschaft* als der allgemeine Kapitalist, auszahlt. Beide Seiten des Verhältnisses sind in eine *vorgestellte* Allgemeinheit erhoben, die *Arbeit* als die Bestimmung, in welcher jeder gesetzt ist, das *Kapital* als die anerkannte Allgemeinheit und Macht der Gemeinschaft.

In dem Verhältnis zum *Weib*, als dem *Raub* und der Magd der gemeinschaftlichen Wollust, ist die unendliche Degradation ausgesprochen, in welcher der Mensch für sich selbst existiert, denn das Geheimnis dieses Verhältnisses hat seinen *unzweideutigen*, entschiednen, *offenbaren*, enthüllten Ausdruck in dem Verhältnisse des *Mannes* zum *Weibe* und in der Weise, wie das *unmittelbare, natürliche* Gattungsverhältnis gefaßt wird. Das unmittelbare, natürliche, notwendige Verhältnis des Menschen zum Menschen ist das *Verhältnis* des *Mannes* zum *Weibe*. In diesem *natürlichen* Gattungsverhältnis ist das Verhältnis des Menschen zur Natur unmittelbar sein Verhältnis zum Menschen, wie das Verhältnis zum Menschen unmittelbar sein Verhältnis zur Natur, seine eigne *natürliche* Bestimmung ist. In diesem Verhältnis *erscheint* also *sinnlich*, auf ein anschaubares *Faktum* reduziert, inwieweit dem Menschen das menschliche Wesen zur Natur oder die Natur zum menschlichen Wesen des Menschen geworden ist. Aus diesem Verhältnis kann man also die ganze Bildungsstufe des Menschen beurteilen. Aus dem Charakter dieses Verhältnisses folgt, inwieweit der *Mensch* als *Gattungswesen*, als *Mensch* sich geworden ist und erfaßt hat; das Verhältnis des Mannes zum Weib ist das *natürlichste* Verhältnis des Menschen zum Menschen. In ihm zeigt sich also, in[wie]weit das *natürliche* Verhalten des Menschen *menschlich* oder inwieweit das *menschliche* Wesen ihm zum *natürlichen* Wesen, inwieweit seine *menschliche Natur* ihm zur *Natur* geworden ist. In diesem Verhältnis zeigt sich auch, in[wie]weit das *Bedürfnis* des Menschen zum *menschlichen* Bedürfnis, inwieweit ihm also der *andre* Mensch als Mensch zum Bedürfnis geworden ist, inwieweit er in seinem individuellsten Dasein zugleich Gemeinwesen ist.

Die erste positive Aufhebung des Privateigentums, der *rohe* Kommunis-

mus, ist also nur eine *Erscheinungsform* von der Niedertracht des Privateigentums, das sich als das *positive Gemeinwesen* setzen will.

2. Der Kommunismus α) nach politischer Natur demokratisch oder despotisch; β) mit Aufhebung des Staats, aber zugleich noch unvollendetem und immer noch mit dem Privateigentum, d. h. der Entfremdung des Menschen, affiziertem Wesen. In beiden Formen weiß sich der Kommunismus schon als Reintegration oder Rückkehr des Menschen in sich, als Aufhebung der menschlichen Selbstentfremdung, aber indem er das positive Wesen des Privateigentums noch nicht erfaßt hat und ebensowenig die *menschliche* Natur des Bedürfnisses verstanden hat, ist er auch noch von demselben befangen und infiziert. Er hat zwar seinen Begriff erfaßt, aber noch nicht sein Wesen.

3. Der *Kommunismus* als *positive* Aufhebung des *Privateigentums* als *menschlicher Selbstentfremdung* und darum als wirkliche *Aneignung* des *menschlichen* Wesens durch und für den Menschen; darum als vollständige, bewußt und innerhalb des ganzen Reichtums der bisherigen Entwicklung gewordne Rückkehr des Menschen für sich als eines *gesellschaftlichen*, d. h. menschlichen Menschen. Dieser Kommunismus ist als vollendeter Naturalismus = Humanismus, als vollendeter Humanismus = Naturalismus, er ist die *wahrhafte* Auflösung des Widerstreites zwischen dem Menschen mit der Natur und mit dem Menschen, die wahre Auflösung des Streits zwischen Existenz und Wesen, zwischen Vergegenständlichung und Selbstbestätigung, zwischen Freiheit und Notwendigkeit, zwischen Individuum und Gattung. Er ist das aufgelöste Rätsel der Geschichte und weiß sich als diese Lösung.

||V| Die ganze Bewegung der Geschichte ist daher, wie sein *wirklicher* Zeugungsakt – der Geburtsakt seines empirischen Daseins – so auch für sein denkendes Bewußtsein die *begriffne* und *gewußte* Bewegung seines *Werdens*, während jener noch unvollendete Kommunismus aus einzelnen dem Privateigentum entgegenstehenden Geschichtsgestalten einen *historischen* Beweis, einen Beweis in dem Bestehenden für sich sucht, indem er einzelne Momente aus der Bewegung (Cabet, Villegardelle etc. reiten besonders auf diesem Roß) herausreißt und als Beweise seiner historischen Vollblütigkeit fixiert, womit er eben dartut, daß die unverhältnismäßig größre Partie dieser Bewegung seinen Behauptungen widerspricht und daß, wenn er einmal gewesen ist, eben sein *vergangnes* Sein die Prätention des *Wesens* widerlegt.

Daß in der Bewegung des *Privateigentums*, eben der Ökonomie, die ganze revolutionäre Bewegung sowohl ihre empirische als theoretische Basis findet, davon ist die Notwendigkeit leicht einzusehn.

Dies *materielle*, unmittelbar *sinnliche* Privateigentum ist der materielle sinnliche Ausdruck des *entfremdeten menschlichen* Lebens. Seine Bewegung – die Produktion und Konsumtion – ist die *sinnliche* Offenbarung von der Bewegung aller bisherigen Produktion, d.h. Verwirklichung oder Wirklichkeit des Menschen. Religion, Familie, Staat, Recht, Moral, Wissenschaft, Kunst etc. sind nur *besondre* Weisen der Produktion und fallen unter ihr allgemeines Gesetz. Die positive Aufhebung des *Privateigentums*, als die Aneignung des *menschlichen* Lebens, ist daher die positive Aufhebung aller Entfremdung, also die Rückkehr des Menschen aus Religion, Familie, Staat etc. in sein *menschliches*, d.h. *gesellschaftliches* Dasein. Die religiöse Entfremdung als solche geht nur in dem Gebiet *des Bewußtseins* des menschlichen Innern vor, aber die ökonomische Entfremdung ist die des *wirklichen Lebens* – ihre Aufhebung umfaßt daher beide Seiten. Es versteht sich, daß die Bewegung bei den verschiednen Völkern ihren *ersten* Beginn danach nimmt, ob das wahre *anerkannte* Leben des Volks mehr im Bewußtsein oder in der äußren Welt vor sich geht, mehr das ideelle oder reelle Leben ist. Der Kommunismus beginnt sogleich *(Owen)* mit dem Atheismus, der Atheismus ist zunächst noch weit entfernt, *Kommunismus* zu sein, wie jener Atheismus mehr noch eine Abstraktion ist. – Die Philanthropie des Atheismus ist daher zuerst nur eine *philosophische* abstrakte Philanthropie, die des Kommunismus sogleich *reell* und unmittelbar zur *Wirkung* gespannt. –

Wir haben gesehn, wie unter Voraussetzung des positiv aufgehobnen Privateigentums der Mensch den Menschen produziert, sich selbst und den andren Menschen; wie der Gegenstand, welcher die unmittelbare Betätigung seiner Individualität, zugleich sein eignes Dasein für den andern Menschen, dessen Dasein, und dessen Dasein für ihn ist. Ebenso sind aber sowohl das Material der Arbeit, als der Mensch als Subjekt, wie Resultat so Ausgangspunkt der Bewegung (und daß sie dieser *Ausgangspunkt* sein müssen, eben darin liegt die geschichtliche *Notwendigkeit* des Privateigentums). Also ist der *gesellschaftliche* Charakter der allgemeine Charakter der ganzen Bewegung; *wie* die Gesellschaft selbst den *Menschen* als *Menschen* produziert, so ist sie durch ihn *produziert*. Die Tätigkeit und der Genuß, wie ihrem Inhalt, sind auch der *Existenzweise* nach *gesellschaftlich*, *gesellschaftliche*[1] Tätigkeit und *gesellschaftlicher* Genuß. Das *menschliche* Wesen der Natur ist erst da für den *gesellschaftlichen* Menschen; denn erst hier ist sie für ihn da als *Band* mit dem *Menschen*, als Dasein seiner für den andren und des

[1] In der Handschrift gestrichen: *gesellschaftliche*

andren für ihn, wie als Lebenselement der menschlichen Wirklichkeit, erst hier ist sie da als *Grundlage* seines eignen *menschlichen* Daseins. Erst hier ist ihm sein *natürliches* Dasein sein *menschliches* Dasein und die Natur für ihn zum Menschen geworden. Also die *Gesellschaft* ist die vollendete Wesenseinheit des Menschen mit der Natur, die wahre Resurrektion der Natur, der durchgeführte Naturalismus des Menschen und der durchgeführte Humanismus der Natur.[1]

||VI| Die gesellschaftliche Tätigkeit und der gesellschaftliche Genuß existieren keineswegs *allein* in der Form einer *unmittelbar* gemeinschaftlichen Tätigkeit und unmittelbar *gemeinschaftlichen* Genusses, obgleich die *gemeinschaftliche* Tätigkeit und der *gemeinschaftliche* Genuß, d.h. die Tätigkeit und der Genuß, die unmittelbar in *wirklicher Gesellschaft* mit andren Menschen sich äußert und bestätigt, überall da stattfinden werden, wo jener *unmittelbare* Ausdruck der Gesellschaftlichkeit im Wesen ihres Inhalts begründet und seiner Natur angemessen ist.

Allein auch wenn ich *wissenschaftlich* etc. tätig bin, eine Tätigkeit, die ich selten in unmittelbarer Gemeinschaft mit andern ausführen kann, so bin ich *gesellschaftlich*, weil als *Mensch* tätig. Nicht nur das Material meiner Tätigkeit ist mir – wie selbst die Sprache, in der der Denker tätig ist – als gesellschaftliches Produkt gegeben, mein *eignes* Dasein *ist* gesellschaftliche Tätigkeit; darum das, was ich aus mir mache, ich aus mir für die Gesellschaft mache und mit dem Bewußtsein meiner als eines gesellschaftlichen Wesens.

Mein *allgemeines* Bewußtsein ist nur die *theoretische* Gestalt dessen, wovon das *reelle* Gemeinwesen, gesellschaftliche Wesen, die *lebendige* Gestalt ist, während heutzutag das *allgemeine* Bewußtsein eine Abstraktion vom wirklichen Leben ist und als solche ihm feindlich gegenübertritt. Daher ist auch die *Tätigkeit* meines allgemeinen Bewußtseins – als eine solche – mein *theoretisches* Dasein als gesellschaftliches Wesen.

Es ist vor allem zu vermeiden, die „Gesellschaft" wieder als Abstraktion dem Individuum gegenüber zu fixieren. Das Individuum *ist* das *gesellschaftliche Wesen*. Seine Lebensäußerung – erscheine sie auch nicht in der unmittelbaren Form einer *gemeinschaftlichen*, mit andern zugleich vollbrachten Lebensäußerung – *ist* daher eine Äußerung und Bestätigung des

[1] Anschließend folgt durch einen Strich abgetrennt ohne Verweis die Bemerkung: Die Prostitution nur ein *besondrer* Ausdruck der *allgemeinen* Prostitution des *Arbeiters*, und da die Prostitution ein Verhältnis ist, worin nicht nur der Prostituierte, sondern auch der Prostituierende fällt – dessen Niedertracht noch größer ist –, so fällt auch der Kapitalist etc. in diese Kategorie.

gesellschaftlichen Lebens. Das individuelle und das Gattungsleben des Menschen sind nicht *verschieden*, so sehr auch – und dies notwendig – die Daseinsweise des individuellen Lebens eine mehr *besondre* oder mehr *allgemeine* Weise des Gattungslebens ist, oder je mehr das Gattungsleben ein mehr *besondres* oder *allgemeines* individuelles Leben ist.

Als *Gattungsbewußtsein* bestätigt der Mensch sein reelles *Gesellschaftsleben* und wiederholt nur sein wirkliches Dasein im Denken, wie umgekehrt das Gattungssein sich im Gattungsbewußtsein bestätigt und in seiner Allgemeinheit, als denkendes Wesen, für sich ist.

Der Mensch – so sehr er daher ein *besondres* Individuum ist, und grade seine Besonderheit macht ihn zu einem Individuum und zum wirklichen *individuellen* Gemeinwesen – ebensosehr ist er die *Totalität*, die ideale Totalität, das subjektive Dasein der gedachten und empfundnen Gesellschaft für sich, wie er auch in der Wirklichkeit sowohl als Anschauung und wirklicher Genuß des gesellschaftlichen Daseins wie als eine Totalität menschlicher Lebensäußerung da ist.

Denken und Sein sind also zwar *unterschieden*, aber zugleich in *Einheit* miteinander.

Der *Tod* scheint als ein harter Sieg der Gattung über das bestimmte Individuum und ihrer Einheit zu widersprechen; aber das bestimmte Individuum ist nur ein *bestimmtes Gattungswesen*, als solches sterblich.

⟨4[1]. Wie das *Privateigentum* nur der sinnliche Ausdruck davon ist, daß der Mensch zugleich *gegenständlich* für sich wird und zugleich vielmehr sich als ein fremder und unmenschlicher Gegenstand wird, daß seine Lebensäußerung seine Lebensentäußerung ist, seine Verwirklichung seine Entwirklichung, eine *fremde* Wirklichkeit ist, so ist die positive Aufhebung des Privateigentums, d.h. die *sinnliche* Aneignung des menschlichen Wesens und Lebens, des gegenständlichen Menschen, der menschlichen *Werke* für und durch den Menschen, nicht nur im Sinne des *unmittelbaren*, einseitigen *Genusses* zu fassen, nicht nur im Sinne des *Besitzens*, im Sinne des *Habens.* Der Mensch eignet sich sein allseitiges Wesen auf eine allseitige Art an, also als ein totaler Mensch. Jedes seiner *menschlichen* Verhältnisse zur Welt, Sehn, Hören, Riechen, Schmecken, Fühlen, Denken, Anschauen, Empfinden, Wollen, Tätigsein, Lieben, kurz, alle Organe seiner Individualität, wie die Organe, welche unmittelbar in ihrer Form als gemeinschaftliche Organe sind, ||VII| sind in ihrem *gegenständlichen* Verhalten oder in ihrem *Verhalten zum Gegenstand* die Aneignung desselben. Die Aneignung der

[1] In der Handschrift: 5

menschlichen Wirklichkeit, ihr Verhalten zum Gegenstand ist die *Betätigung der menschlichen Wirklichkeit**; menschliche *Wirksamkeit* und menschliches *Leiden*, denn das Leiden, menschlich gefaßt, ist ein Selbstgenuß des Menschen.

Das Privateigentum hat uns so dumm und einseitig gemacht, daß ein Gegenstand erst der *unsrige* ist, wenn wir ihn haben, also als Kapital für uns existiert oder von uns unmittelbar besessen, gegessen, getrunken, an unsrem Leib getragen, von uns bewohnt etc., kurz, *gebraucht* wird. Obgleich das Privateigentum alle diese unmittelbaren Verwirklichungen des Besitzes selbst wieder nur als *Lebensmittel* faßt und das Leben, zu dessen Mittel sie dienen, ist das *Leben* des *Privateigentums* Arbeit und Kapitalisierung.

An die Stelle *aller* physischen und geistigen Sinne ist daher die einfache Entfremdung *aller* dieser Sinne, der Sinn des *Habens* getreten. Auf diese absolute Armut mußte das menschliche Wesen reduziert werden, damit es seinen innern Reichtum aus sich herausgebäre. (Über die Kategorie des *Habens* siehe *Heß* in den „21 Bogen".[117])

Die Aufhebung des Privateigentums ist daher die vollständige *Emanzipation* aller menschlichen Sinne und Eigenschaften; aber sie ist diese Emanzipation grade dadurch, daß diese Sinne und Eigenschaften *menschlich*, sowohl subjektiv als objektiv, geworden sind. Das Auge ist zum *menschlichen* Auge geworden, wie sein *Gegenstand* zu einem gesellschaftlichen, *menschlichen*, vom Menschen für den Menschen herrührenden Gegenstand geworden ist. Die *Sinne* sind daher unmittelbar in ihrer Praxis *Theoretiker* geworden. Sie verhalten sich zu der *Sache* um der Sache willen, aber die Sache selbst ist ein *gegenständliches menschliches* Verhalten zu sich selbst und zum Menschen** und umgekehrt. Das Bedürfnis oder der Genuß haben darum ihre *egoistische* Natur und die Natur ihre bloße *Nützlichkeit* verloren, indem der Nutzen zum *menschlichen* Nutzen geworden ist.

Ebenso sind die Sinne und der Genuß der andren Menschen meine *eigne* Aneignung geworden. Außer diesen unmittelbaren Organen bilden sich daher *gesellschaftliche* Organe, in der *Form* der Gesellschaft, also z.B. die Tätigkeit unmittelbar in Gesellschaft mit andren etc. ist ein Organ meiner *Lebensäußerung* geworden und eine Weise der Aneignung des *menschlichen* Lebens.

---

* Sie ist daher ebenso vielfach, wie die menschlichen *Wesensbestimmungen und Tätigkeiten* vielfach sind.

** Ich kann mich praktisch nur menschlich zu der Sache verhalten, wenn die Sache sich zum Menschen menschlich verhält.

Es versteht sich, daß das *menschliche* Auge anders genießt als das rohe, unmenschliche Auge, das menschliche *Ohr* anders als das rohe Ohr etc.

Wir haben gesehn. Der Mensch verliert sich nur dann nicht in seinem Gegenstand, wenn dieser ihm als *menschlicher* Gegenstand oder gegenständlicher Mensch wird. Dies ist nur möglich, indem er ihm als *gesellschaftlicher* Gegenstand und er selbst sich als gesellschaftliches Wesen, wie die Gesellschaft als Wesen für ihn in diesem Gegenstand wird.

Indem daher überall einerseits dem Menschen in der Gesellschaft die gegenständliche Wirklichkeit als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte, als menschliche Wirklichkeit und darum als Wirklichkeit seiner *eignen* Wesenskräfte wird, werden ihm alle *Gegenstände* als die *Vergegenständlichung* seiner selbst, als die seine Individualität bestätigenden und verwirklichenden Gegenstände, als *seine* Gegenstände, d.h. Gegenstand wird *er selbst*. *Wie* sie ihm als seine werden, das hängt von der *Natur* des *Gegenstandes* und der Natur der *ihr* entsprechenden *Wesenskraft* ab; denn eben die *Bestimmtheit* dieses Verhältnisses bildet die besondre, *wirkliche* Weise der Bejahung. Dem *Auge* wird ein Gegenstand anders als dem *Ohr*, und der Gegenstand des Auges *ist* ein andrer als der des *Ohrs*. Die Eigentümlichkeit jeder Wesenskraft ist grade ihr *eigentümliches Wesen*, also auch die eigentümliche Weise ihrer Vergegenständlichung, ihres *gegenständlich-wirklichen*, lebendigen *Seins*. Nicht nur im Denken, ||VIII| sondern mit *allen* Sinnen wird daher der Mensch in der gegenständlichen Welt bejaht.

Andrerseits: Subjektiv gefaßt: Wie erst die Musik den musikalischen Sinn des Menschen erweckt, wie für das unmusikalische Ohr die schönste Musik *keinen* Sinn hat, [kein] Gegenstand ist, weil mein Gegenstand nur die Bestätigung einer meiner Wesenskräfte sein kann, also nur so für mich sein kann, wie meine Wesenskraft als subjektive Fähigkeit für sich ist, weil der Sinn eines Gegenstandes für mich (nur Sinn für einen ihm entsprechenden Sinn hat) grade so weit geht, als *mein* Sinn geht, darum sind die *Sinne* des gesellschaftlichen Menschen *andre* Sinne wie die des ungesellschaftlichen; erst durch den gegenständlich entfalteten Reichtum des menschlichen Wesens wird der Reichtum der subjektiven *menschlichen* Sinnlichkeit, wird ein musikalisches Ohr, ein Auge für die Schönheit der Form, kurz, werden erst menschlicher Genüsse fähige *Sinne*, Sinne, welche als *menschliche* Wesenskräfte sich bestätigen, teils erst ausgebildet, teils erst erzeugt. Denn nicht nur die 5 Sinne, sondern auch die sogenannten geistigen Sinne, die praktischen Sinne (Wille, Liebe etc.), mit einem Wort der *menschliche* Sinn, die Menschlichkeit der Sinne wird erst durch das Dasein *seines* Gegenstandes, durch die *vermenschlichte* Natur. Die *Bildung* der 5 Sinne ist eine

Arbeit der ganzen bisherigen Weltgeschichte. Der unter dem rohen praktischen Bedürfnis befangene *Sinn* hat auch nur einen *bornierten* Sinn.⟩ Für den ausgehungerten Menschen existiert nicht die menschliche Form der Speise, sondern nur ihr abstraktes Dasein als Speise; ebensogut könnte sie in rohster Form vorliegen, und es ist nicht zu sagen, wodurch sich diese Nahrungstätigkeit von der *tierischen* Nahrungstätigkeit unterscheide. Der sorgenvolle, bedürftige Mensch hat keinen *Sinn* für das schönste Schauspiel; der Mineralienkrämer sieht nur den merkantilischen Wert, aber nicht die Schönheit und eigentümliche Natur des Minerals; er hat keinen mineralogischen Sinn; also die Vergegenständlichung des menschlichen Wesens, sowohl in theoretischer als praktischer Hinsicht, gehört dazu, sowohl um die *Sinne* des Menschen *menschlich* zu machen als um für den ganzen Reichtum des menschlichen und natürlichen Wesens entsprechenden *menschlichen Sinn* zu schaffen.

⟨Wie durch die Bewegung des *Privateigentums* und seines Reichtums wie Elends – des materiellen und geistigen Reichtums und Elends – die werdende Gesellschaft zu dieser *Bildung* alles Material vorfindet, *so* produziert die *gewordne* Gesellschaft den Menschen in diesem ganzen Reichtum seines Wesens, den *reichen all- und tiefsinnigen* Menschen als ihre stete Wirklichkeit. –⟩ Man sieht, wie Subjektivismus und Objektivismus, Spiritualismus und Materialismus, Tätigkeit und Leiden erst im gesellschaftlichen Zustand ihren Gegensatz und damit ihr Dasein als solche Gegensätze verlieren; ⟨man sieht, wie die Lösung der *theoretischen* Gegensätze selbst *nur* auf eine *praktische* Art, nur durch die praktische Energie des Menschen möglich ist und ihre Lösung daher keineswegs nur eine Aufgabe der Erkenntnis, sondern eine *wirkliche* Lebensaufgabe ist, welche die *Philosophie* nicht lösen konnte, eben weil sie dieselbe als *nur* theoretische Aufgabe faßte. –

Man sieht, wie die Geschichte der *Industrie* und das gewordne *gegenständliche* Dasein der Industrie das *aufgeschlagne* Buch der *menschlichen Wesenskräfte*, die sinnlich vorliegende menschliche *Psychologie* ist, die bisher nicht in ihrem Zusammenhang mit dem *Wesen* des Menschen, sondern immer nur in einer äußern Nützlichkeitsbeziehung gefaßt wurde, weil man – innerhalb der Entfremdung sich bewegend – nur das allgemeine Dasein des Menschen, die Religion, oder die Geschichte in ihrem abstrakt-allgemeinen Wesen, als Politik, Kunst, Literatur etc., ||IX| als Wirklichkeit der menschlichen Wesenskräfte und als *menschliche Gattungsakte* zu fassen wußte. In der *gewöhnlichen, materiellen Industrie* (– die man ebensowohl als einen Teil jener allgemeinen Bewegung fassen, wie man sie selbst als einen *besondern* Teil der Industrie fassen kann, da alle menschliche Tätigkeit bisher Arbeit,

also Industrie, sich selbst entfremdete Tätigkeit war –⟩ haben wir unter der Form *sinnlicher, fremder, nützlicher Gegenstände*, unter der Form der Entfremdung, die *vergegenständlichten Wesenskräfte* des Menschen vor uns. Eine *Psychologie*, für welche dies Buch, also grade der sinnlich gegenwärtigste, zugänglichste Teil der Geschichte zugeschlagen ist, kann nicht zur wirklichen inhaltvollen und *reellen* Wissenschaft werden.⟩ Was soll man überhaupt von einer Wissenschaft denken, die von diesem großen Teil der menschlichen Arbeit *vornehm* abstrahiert und nicht in sich selbst ihre Unvollständigkeit fühlt, solange ein so ausgebreiteter Reichtum des menschlichen Wirkens ihr nichts sagt, als etwa, was man in einem Wort sagen kann: *„Bedürfnis"*, *„gemeines Bedürfnis!"*? – Die *Naturwissenschaften* haben eine enorme Tätigkeit entwickelt und sich ein stets wachsendes Material angeeignet. Die Philosophie ist ihnen indessen ebenso fremd geblieben, wie sie der Philosophie fremd blieben. Die momentane Vereinigung war nur eine *phantastische Illusion*. Der Wille war da, aber das Vermögen fehlte. Die Geschichtschreibung selbst nimmt auf die Naturwissenschaft nur beiläufig Rücksicht, als Moment der Aufklärung, Nützlichkeit, einzelner großer Entdeckungen. Aber desto *praktischer* hat die Naturwissenschaft vermittelst der Industrie in das menschliche Leben eingegriffen und es umgestaltet und die menschliche Emanzipation vorbereitet, sosehr sie unmittelbar die Entmenschung vervollständigen mußte. Die *Industrie* ist das *wirkliche* geschichtliche Verhältnis der Natur und daher der Naturwissenschaft zum Menschen; wird sie daher als *exoterische* Enthüllung der menschlichen *Wesenskräfte* gefaßt, so wird auch das *menschliche* Wesen der Natur oder das *natürliche* Wesen des Menschen verstanden, daher die Naturwissenschaft ihre abstrakt materielle oder vielmehr idealistische Richtung verlieren und die Basis der *menschlichen* Wissenschaft werden, wie sie jetzt schon – obgleich in entfremdeter Gestalt – zur Basis des wirklich menschlichen Lebens geworden ist, und eine *andre* Basis für das Leben, eine andre für die *Wissenschaft* ist von vornherein eine Lüge. ⟨Die in der menschlichen Geschichte – dem Entstehungsakt der menschlichen Gesellschaft – werdende Natur ist die *wirkliche* Natur des Menschen, darum die Natur, wie sie durch die Industrie, wenn auch in *entfremdeter* Gestalt wird, die wahre *anthropologische* Natur ist. –⟩ Die *Sinnlichkeit* (siehe Feuerbach) muß die Basis aller Wissenschaft sein. Nur, wenn sie von ihr, in der doppelten Gestalt sowohl des *sinnlichen* Bewußtseins als des *sinnlichen* Bedürfnisses, ausgeht – also nur wenn die Wissenschaft von der Natur ausgeht –, ist sie *wirkliche* Wissenschaft. Damit der *„Mensch"* zum Gegenstand des *sinnlichen* Bewußtseins und das Bedürfnis des „Menschen als Menschen" zum

Bedürfnis werde, dazu ist die ganze Geschichte die Vorbereitungs- Entwicklungsgeschichte[1]. Die Geschichte selbst ist ein *wirklicher* Teil der *Naturgeschichte*, des Werdens der Natur zum Menschen. Die Naturwissenschaft wird später ebensowohl die Wissenschaft von dem Menschen wie die Wissenschaft von dem Menschen die Naturwissenschaft unter sich subsumieren: es wird *eine* Wissenschaft sein.

||X| Der *Mensch* ist der unmittelbare Gegenstand der Naturwissenschaft; denn die unmittelbare *sinnliche Natur* für den Menschen ist unmittelbar die menschliche Sinnlichkeit (ein identischer Ausdruck), unmittelbar als der *andere* sinnlich für ihn vorhandene Mensch; denn seine eigne Sinnlichkeit ist erst durch den *andren* Menschen als menschliche Sinnlichkeit für ihn selbst. Aber die *Natur* ist der unmittelbare Gegenstand der *Wissenschaft vom Menschen*. Der erste Gegenstand des Menschen – der Mensch – ist Natur, Sinnlichkeit, und die besondren menschlichen sinnlichen Wesenskräfte, wie sie nur in *natürlichen* Gegenständen ihre gegenständliche Verwirklichung, können nur in der Wissenschaft des Naturwesens überhaupt ihre Selbsterkenntnis finden. Das Element des Denkens selbst, das Element der Lebensäußerung des Gedankens, die *Sprache* ist sinnlicher Natur. Die *gesellschaftliche* Wirklichkeit der Natur und die *menschliche* Naturwissenschaft oder die *natürliche Wissenschaft vom Menschen* sind identische Ausdrücke. – ⟨Man sieht, wie an die Stelle des nationalökonomischen *Reichtums* und *Elendes* der *reiche Mensch* und das reiche *menschliche* Bedürfnis tritt. Der *reiche* Mensch ist zugleich der einer Totalität der menschlichen Lebensäußerung *bedürftige* Mensch. Der Mensch, in dem seine eigne Verwirklichung, als innere Notwendigkeit, als *Not* existiert. Nicht nur der *Reichtum*, auch die *Armut* des Menschen erhält gleichmäßig – unter Voraussetzung des Sozialismus – eine *menschliche* und daher gesellschaftliche Bedeutung. Sie ist das passive Band, welches den Menschen den größten Reichtum, den *andren* Menschen, als Bedürfnis empfinden läßt. Die Herrschaft des gegenständlichen Wesens in mir, der sinnliche Ausbruch meiner Wesenstätigkeit ist die *Leidenschaft*, welche hier damit die *Tätigkeit* meines Wesens wird. –⟩

5. Ein *Wesen* gilt sich erst als selbständiges, sobald es auf eignen Füßen steht, und es steht erst auf eignen Füßen, sobald es sein *Dasein* sich selbst verdankt. Ein Mensch, der von der Gnade eines andern lebt, betrachtet sich als ein abhängiges Wesen. Ich lebe aber vollständig von der Gnade eines andern, wenn ich ihm nicht nur die Unterhaltung meines Lebens verdanke,

---

[1] „Entwicklungs-" steht in der Handschrift über „Vorbereitungsgeschichte"

sondern wenn er noch außerdem mein *Leben geschaffen* hat, wenn er der *Quell* meines Lebens ist, und mein Leben hat notwendig einen solchen Grund außer sich, wenn es nicht meine eigne Schöpfung ist. Die *Schöpfung* ist daher eine sehr schwer aus dem Volksbewußtsein zu verdrängende Vorstellung. Das Durchsichselbstsein der Natur und des Menschen ist ihm *unbegreiflich*, weil es allen *Handgreiflichkeiten* des praktischen Lebens widerspricht.

Die *Erd*schöpfung hat einen gewaltigen Stoß erhalten durch die *Geognosie*, d.h. durch die Wissenschaft, welche die Erdbildung, das Werden der Erde, als einen Prozeß, als Selbsterzeugung darstellte. Die generatio aequivoca ist die einzige praktische Widerlegung der Schöpfungstheorie.

Nun ist es zwar leicht, dem einzelnen Individuum zu sagen, was Aristoteles schon sagt: Du bist gezeugt von deinem Vater und deiner Mutter, also hat in dir die Begattung zweier Menschen, also ein Gattungsakt der Menschen den Menschen produziert. Du siehst also, daß der Mensch auch physisch sein Dasein dem Menschen verdankt. Du mußt also nicht nur die *eine* Seite im Auge behalten, den *unendlichen* Progreß, wonach du weiter fragst: Wer hat meinen Vater, wer seinen Großvater etc. gezeugt? Du mußt auch die *Kreisbewegung*, welche in jenem Progreß sinnlich anschaubar ist, festhalten, wonach der Mensch in der Zeugung sich selbst wiederholt, also der *Mensch* immer Subjekt bleibt. Allein du wirst antworten: Diese Kreisbewegung dir zugestanden, so gestehe du mir den Progreß zu, der mich immer weitertreibt, bis ich frage, wer hat den ersten Menschen und die Natur überhaupt gezeugt? Ich kann dir nur antworten: Deine Frage ist selbst ein Produkt der Abstraktion. Frage dich, wie du auf jene Frage kömmst; frage dich, ob deine Frage nicht von einem Gesichtspunkt aus geschieht, den ich nicht beantworten kann, weil er ein verkehrter ist? Frage dich, ob jener Progreß als solcher für ein vernünftiges Denken existiert? Wenn du nach der Schöpfung der Natur und des Menschen fragst, so abstrahierst du also vom Menschen und der Natur. Du setzest sie als *nichtseiend* und willst doch, daß sie ich als *seiend* dir beweise. Ich sage dir nun: Gib deine Abstraktion auf, so gibst du auch deine Frage auf, oder willst du an deiner Abstraktion festhalten, so sei konsequent, und wenn du den Menschen und die Natur als *nichtseiend* denkend, ||XI| denkst, so denke dich selbst als nichtseiend, der du doch auch Natur und Mensch bist. Denke nicht, frage mich nicht, denn sobald du denkst und fragst, hat deine *Abstraktion* von dem Sein der Natur und des Menschen keinen Sinn. Oder bist du ein solcher Egoist, daß du alles als Nichts setzt und selbst sein willst?

Du kannst mir erwidern: Ich will nicht das Nichts der Natur etc. setzen; ich frage dich nach ihrem *Entstehungsakt*, wie ich den Anatom nach den Knochenbildungen frage, etc.

Indem aber für den sozialistischen Menschen die *ganze sogenannte Weltgeschichte* nichts anders ist als die Erzeugung des Menschen durch die menschliche Arbeit, als das Werden der Natur für den Menschen, so hat er also den anschaulichen, unwiderstehlichen Beweis von seiner *Geburt* durch sich selbst, von seinem *Entstehungsprozeß*. Indem die *Wesenhaftigkeit* des Menschen und der Natur, indem der Mensch für den Menschen als Dasein der Natur und die Natur für den Menschen als Dasein des Menschen praktisch, sinnlich anschaubar geworden ist, ist die Frage nach einem *fremden* Wesen, nach einem Wesen über der Natur und dem Menschen – eine Frage, welche das Geständnis von der Unwesentlichkeit der Natur und des Menschen einschließt – praktisch unmöglich geworden. Der *Atheismus*, als Leugnung dieser Unwesentlichkeit, hat keinen Sinn mehr, denn der Atheismus ist eine *Negation des Gottes* und setzt durch diese Negation das *Dasein des Menschen;* aber der Sozialismus als Sozialismus bedarf einer solchen Vermittlung nicht mehr; er beginnt von dem *theoretisch und praktisch sinnlichen Bewußtsein* des Menschen und der Natur als des *Wesens*. Er ist *positives*, nicht mehr durch die Aufhebung der Religion vermitteltes *Selbstbewußtsein* des Menschen, wie das *wirkliche Leben* positive, nicht mehr durch die Aufhebung des Privateigentums, den *Kommunismus*, vermittelte Wirklichkeit des Menschen ist. Der Kommunismus ist die Position als Negation der Negation, darum das *wirkliche*, für die nächste geschichtliche Entwicklung notwendige Moment der menschlichen Emanzipation und Wiedergewinnung. Der *Kommunismus* ist die notwendige Gestalt und das energische Prinzip der nächsten Zukunft, aber der Kommunismus ist nicht als solcher das Ziel der menschlichen Entwicklung – die Gestalt der menschlichen Gesellschaft. – |XI||[118]

[Bedürfnis, Produktion und Arbeitsteilung]

||XIV| 7. Wir haben gesehn, welche Bedeutung unter der Voraussetzung des Sozialismus die *Reichheit* der menschlichen Bedürfnisse und daher sowohl eine *neue Weise der Produktion* als auch ein neuer *Gegenstand* der Produktion hat. Neue Bestätigung der *menschlichen* Wesenskraft und neue Bereicherung des *menschlichen* Wesens. Innerhalb des Privateigentums die umgekehrte Bedeutung. Jeder Mensch spekuliert darauf, dem andern ein *neues* Bedürfnis zu schaffen, um ihn zu einem neuen Opfer zu zwingen, um

ihn in eine neue Abhängigkeit zu versetzen und ihn zu einer neuen Weise des *Genusses* und damit des ökonomischen Ruins zu verleiten. Jeder sucht eine *fremde* Wesenskraft über den andern zu schaffen, um darin die Befriedigung seines eigenen eigennützigen Bedürfnisses zu finden. Mit der Masse der Gegenstände wächst daher das Reich der fremden Wesen, denen der Mensch unterjocht ist, und jedes neue Produkt ist eine neue *Potenz* des wechselseitigen Betrugs und der wechselseitigen Ausplünderung. Der Mensch wird um so ärmer als Mensch, er bedarf um so mehr des *Geldes*, um sich des feindlichen Wesens zu bemächtigen, und die Macht seines *Geldes* fällt grade im umgekehrten Verhältnis als die Masse der Produktion, d.h., seine Bedürftigkeit wächst, wie die *Macht* des Geldes zunimmt. – Das Bedürfnis des Geldes ist daher das wahre, von der Nationalökonomie produzierte Bedürfnis und das einzige Bedürfnis, das sie produziert. – Die *Quantität* des Geldes wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; wie es alles Wesen auf seine Abstraktion reduziert, so reduziert es sich in seiner eignen Bewegung als *quantitatives* Wesen. Die *Maßlosigkeit* und *Unmäßigkeit* wird sein wahres Maß. – Subjektiv selbst erscheint dies so, teils daß die Ausdehnung der Produkte und der Bedürfnisse zum *erfinderischen* und stets *kalkulierenden* Sklaven unmenschlicher, raffinierter, unnatürlicher und *eingebildeter* Gelüste wird – das Privateigentum weiß das rohe Bedürfnis nicht zum *menschlichen* Bedürfnis zu machen; sein *Idealismus* ist die *Einbildung*, die *Willkür*, die *Laune*, und ein Eunuche schmeichelt nicht niederträchtiger seinem Despoten und sucht durch keine infameren Mittel seine abgestumpfte Genußfähigkeit zu irritieren, um sich selbst eine Gunst zu erschleichen, wie der Industrieeunuche, der Produzent, um sich Silberpfennige zu erschleichen, aus der Tasche des christlich geliebten Nachbarn die Goldvögel herauszulocken – (jedes Produkt ist ein Köder, womit man das Wesen des andern, sein Geld, an sich locken will, jedes wirkliche oder mögliche Bedürfnis ist eine Schwachheit, die die Fliege an die Leimstange heranführen wird – allgemeine Ausbeutung des gemeinschaftlichen menschlichen Wesens, wie jede Unvollkommenheit des Menschen ein Band mit dem Himmel ist, eine Seite, wo sein Herz dem Priester zugänglich; jede Not ist eine Gelegenheit, um unter dem liebenswürdigsten Schein zum Nachbarn zu treten und ihm zu sagen: Lieber Freund, ich gebe dir, was dir nötig ist; aber du kennst die conditio sine qua non; du weißt, mit welcher Tinte du dich mir zu verschreiben hast; ich prelle dich, indem ich dir einen Genuß verschaffe) –, sich seinen verworfensten Einfällen fügt, den Kuppler zwischen ihm und seinem Bedürfnis spielt, krankhafte Gelüste in ihm erregt, jede Schwachheit ihm ablauert, um dann das Handgeld für diesen Liebes-

dienst zu verlangen. – Teils zeigt sich diese Entfremdung, indem die Raffinierung der Bedürfnisse und ihrer Mittel auf der einen Seite die viehische Verwildrung, vollständige, rohe, abstrakte Einfachheit des Bedürfnisses auf der andren Seite produziert; oder vielmehr nur sich selbst in seiner gegenteiligen Bedeutung wiedergebiert. Selbst das Bedürfnis der freien Luft hört bei dem Arbeiter auf, ein Bedürfnis zu sein, der Mensch kehrt in die Höhlenwohnung zurück, die aber nun von dem mephytischen Pesthauch der Zivilisation verpestet ist und die er nur mehr *prekär*, als eine fremde Macht, die sich ihm täglich entziehn, aus der er täglich, wenn er || XV | nicht zahlt, herausgeworfen werden kann, bewohnt. Dies Totenhaus muß er *bezahlen*. Die *Licht*wohnung, welche Prometheus bei Aeschylus als eines der großen Geschenke, wodurch er den Wilden zum Menschen gemacht, bezeichnet, hört auf, für den Arbeiter zu sein. Licht, Luft etc., die einfachste *tierische* Reinlichkeit hört auf, ein Bedürfnis für den Menschen zu sein. Der *Schmutz*, diese Versumpfung, Verfaulung des Menschen, der *Gossenablauf* (dies ist wörtlich zu verstehn) der Zivilisation wird ihm ein *Lebenselement*. Die völlige *unnatürliche* Verwahrlosung, die verfaulte Natur, wird zu seinem *Lebenselement*. Keiner seiner Sinne existiert mehr, nicht nur nicht in seiner menschlichen Weise, sondern in einer *unmenschlichen*, darum selbst nicht einmal tierischen Weise. Die rohsten *Weisen* (und *Instrumente*) der menschlichen Arbeit kehren wieder, wie die *Tretmühle* der römischen Sklaven zur Produktionsweise, Daseinsweise vieler englischen Arbeiter geworden ist. Nicht nur, daß der Mensch keine menschlichen Bedürfnisse hat, selbst die *tierischen* Bedürfnisse hören auf. Der Irländer kennt nur mehr das Bedürfnis des *Essens* und zwar nur mehr des *Kartoffelessens* und zwar nur der *Lumpenkartoffel*, der schlechtesten Art von Kartoffel. Aber England und Frankreich haben schon in jeder Industriestadt ein *kleines* Irland. Der Wilde, das Tier hat doch das Bedürfnis der Jagd, der Bewegung etc., der Geselligkeit. – Die Vereinfachung der Maschine, der Arbeit wird dazu benutzt, um den erst werdenden Menschen, den ganz unausgebildeten Menschen – das *Kind* – zum Arbeiter zu machen, wie der Arbeiter ein verwahrlostes Kind geworden ist. Die Maschine bequemt sich der *Schwäche* des Menschen, um den *schwachen* Menschen zur Maschine zu machen.

⟨Wie die Vermehrung der Bedürfnisse und ihrer Mittel die Bedürfnislosigkeit und die Mittellosigkeit erzeugt, beweist der Nationalökonom (und der Kapitalist, überhaupt reden wir immer von den *empirischen* Geschäftsleuten, wenn wir uns an die Nationalökonomen – ihr *wissenschaftliches* Geständnis und Dasein – adressieren), 1. indem er das Bedürfnis des Arbeiters auf den notwendigsten und jämmerlichsten Unterhalt des physischen

Lebens und seine Tätigkeit auf die abstrakteste mechanische Bewegung reduziert, also, sagt er: Der Mensch hat kein andres Bedürfnis weder der Tätigkeit noch des Genusses; denn *auch* dies Leben erklärt er [als] *menschliches* Leben und Dasein; indem 2. er das möglichst *dürftige* Leben (Existenz) als Maßstab, und zwar als allgemeinen Maßstab *ausrechnet:* allgemein, weil für die Masse der Menschen geltend; er macht den Arbeiter zu einem unsinnlichen und bedürfnislosen Wesen, wie er seine Tätigkeit zu einer reinen Abstraktion von aller Tätigkeit macht; jeder *Luxus* des Arbeiters erscheint ihm daher als verwerflich, und alles, was über das allerabstrakteste Bedürfnis hinausgeht – sei es als passiver Genuß oder Tätigkeitsäußerung – erscheint ihm als Luxus. Die Nationalökonomie, diese Wissenschaft des *Reichtums,* ist daher zugleich die Wissenschaft des Entsagens, des Darbens, der *Ersparung,* und sie kömmt wirklich dazu, dem Menschen sogar das *Bedürfnis* einer reinen *Luft* oder der physischen *Bewegung* zu *ersparen.* Diese Wissenschaft der wunderbaren Industrie ist zugleich die Wissenschaft der *Askese,* und ihr wahres Ideal ist der *asketische,* aber *wuchernde* Geizhals und der *asketische,* aber *produzierende* Sklave. Ihr moralisches Ideal ist der *Arbeiter,* der in die Sparkasse einen Teil seines salaire bringt, und sie hat für diesen ihren Lieblingseinfall sogar eine knechtische *Kunst* vorgefunden. Man hat das sentimental aufs Theater gebracht. Sie ist daher – trotz ihres weltlichen und wollüstigen Aussehns – eine wirklich moralische Wissenschaft, die allermoralischste Wissenschaft. Die Selbstentsagung, die Entsagung des Lebens und aller menschlichen Bedürfnisse, ist ihr Hauptlehrsatz. Je weniger du ißt, trinkst, Bücher kaufst, in das Theater, auf den Ball, zum Wirtshaus gehst, denkst, liebst, theoretisierst, singst, malst, fichtst[1] etc., um so [mehr] *sparst* du, um so *größer* wird dein Schatz, den weder Motten noch Raub fressen, dein *Kapital.* Je weniger du *bist,* je weniger du dein Leben äußerst, um so mehr *hast* du, um so größer ist dein *entäußertes* Leben, um so mehr speicherst du auf von deinem entfremdeten Wesen. Alles, ‖XVI| was dir der Nationalökonom an Leben nimmt und an Menschheit, das alles ersetzt er dir in *Geld* und *Reichtum,* und alles das, was du nicht kannst, das kann dein Geld: Es kann essen, trinken, auf den Ball, ins Theater gehn, es weiß sich die Kunst, die Gelehrsamkeit, die historischen Seltenheiten, die politische Macht, es kann reisen, es *kann* dir das alles aneignen; es kann das alles kaufen; es ist das wahre *Vermögen.* Aber es, was all dies ist, es *mag* nichts als sich selbst schaffen, sich selbst kaufen, denn alles andre ist ja sein Knecht, und wenn ich den Herrn habe,

[1] „fichtst" in der Handschrift nicht eindeutig zu entziffern

habe ich den Knecht und brauche ich seinen Knecht nicht. Alle Leidenschaften und alle Tätigkeit muß also untergehn in der *Habsucht*. Der Arbeiter darf nur soviel haben, daß [er] leben will, und darf nur leben wollen, um zu haben.⟩

Allerdings erhebt sich nun auf nationalökonomischem Boden eine Kontroverse. Die eine Seite (Lauderdale, Malthus etc.) empfiehlt den *Luxus* und verwünscht die Sparsamkeit; die andre (Say, Ricardo etc.) empfiehlt die Sparsamkeit und verwünscht den Luxus. Aber jene gesteht, daß sie den Luxus will, um die *Arbeit*, d.h. die absolute Sparsamkeit zu produzieren; die andre Seite gesteht, daß sie die Sparsamkeit empfiehlt, um den *Reichtum*, d.h. den Luxus zu produzieren. Die erstere Seite hat die *romantische* Einbildung, die Habsucht dürfe nicht allein die Konsumtion der Reichen bestimmen, und sie widerspricht ihren eignen Gesetzen, wenn sie die *Verschwendung* unmittelbar für ein Mittel der Bereicherung ausgibt, und von der andern Seite wird ihr daher sehr ernstlich und umständlich bewiesen, daß ich durch die Verschwendung meine *Habe* verringere und nicht vermehre; die andre Seite begeht die Heuchelei, nicht zu gestehn, daß grade die Laune und der Einfall die Produktion bestimmt; sie vergißt die „verfeinerten Bedürfnisse", sie vergißt, daß ohne Konsumtion nicht produziert würde; sie vergißt, daß die Produktion durch die Konkurrenz nur allseitiger, luxuriöser werden muß; sie vergißt, daß der Gebrauch ihr den Wert der Sache bestimmt und daß die Mode den Gebrauch bestimmt; sie wünscht nur „Nützliches" produziert zu sehn, aber sie vergißt, daß die Produktion von zuviel Nützlichem zuviel *unnütze* Population produziert. Beide Seiten vergessen, daß Verschwendung und Ersparung, Luxus und Entblößung, Reichtum und Armut = sind.

Und nicht nur deine unmittelbaren Sinne, wie Essen etc., mußt du absparen; auch Teilnahme mit allgemeinen Interessen, Mitleiden, Vertrauen etc., das alles mußt du dir ersparen, wenn du ökonomisch sein willst, wenn du nicht an Illusionen zugrunde gehn willst.

⟨Du mußt alles, was dein ist, *feil*, d.h. nützlich machen. Wenn ich den Nationalökonomen frage: Gehorche ich den ökonomischen Gesetzen, wenn ich aus der Preisgebung, Feilbietung meines Körpers an fremde Wollust Geld ziehe (die Fabrikarbeiter in Frankreich nennen die Prostitution ihrer Frauen und Töchter die Xte Arbeitsstunde, was wörtlich wahr ist), oder handle ich nicht nationalökonomisch, wenn ich meinen Freund an die Marokkaner verkaufe (und der unmittelbare Menschenverkauf als Handel der Konskribierten etc. findet in allen Kulturländern statt), so antwortet mir der Nationalökonom: Meinen Gesetzen handelst du nicht zuwider; aber

sieh dich um, was Frau Base Moral und Base Religion sagt; meine *nationalökonomische* Moral und Religion hat nichts angegen dich einzuwenden, aber – Aber wem soll ich nun mehr glauben, der Nationalökonomie oder der Moral? – Die Moral der Nationalökonomie ist der *Erwerb*, die Arbeit und die Sparsamkeit, die Nüchternheit – aber die Nationalökonomie verspricht mir, meine Bedürfnisse zu befriedigen. – Die Nationalökonomie der Moral ist der Reichtum an gutem Gewissen, an Tugend etc., aber wie kann ich tugendhaft sein, wenn ich nicht bin, wie ein gutes Gewissen haben, wenn ich nichts weiß? Es ist dies im Wesen der Entfremdung gegründet, daß jede Sphäre einen andren und entgegengesetzten Maßstab an mich legt, einen andren die Moral, einen andren die Nationalökonomie, weil jede eine bestimmte Entfremdung des Menschen ist und jede⟩ || XVII | einen besondren Kreis der entfremdeten Wesenstätigkeit fixiert, jede sich entfremdet zu der andren Entfremdung verhält... So wirft Herr *Michel Chevalier* dem Ricardo vor, daß er von der Moral abstrahiert. Aber Ricardo läßt die Nationalökonomie ihre eigne Sprache sprechen. Wenn diese nicht moralisch spricht, so ist es nicht die Schuld von Ricardo. M. Ch[evalier] abstrahiert von der Nationalökonomie, soweit er moralisiert, aber er abstrahiert notwendig und wirklich von der Moral, soweit er Nationalökonomie treibt. Die Beziehung der Nationalökonomie auf die Moral, wenn sie anders nicht willkürlich, zufällig und daher unbegründet und unwissenschaftlich ist, wenn sie nicht zum *Schein* vorgemacht, sondern als *wesentlich* gemeint wird, kann doch nur die Beziehung der nationalökonomischen Gesetze auf die Moral sein; wenn diese nicht, oder vielmehr das Gegenteil stattfindet, was kann Ricardo dafür? Übrigens ist auch der Gegensatz der Nationalökonomie und der Moral nur ein *Schein* und, *wie er ein* Gegensatz ist, wieder kein Gegensatz. Die Nationalökonomie drückt nur in *ihrer Weise* die moralischen Gesetze aus. –

⟨Die Bedürfnislosigkeit als das Prinzip der Nationalökonomie zeigt sich am *glänzendsten* in ihrer *Bevölkerungstheorie*. Es gibt zu *viel* Menschen. Sogar das Dasein der Menschen ist ein purer Luxus, und wenn der Arbeiter „*moralisch*" ist (Mill schlägt öffentliche Belobungen für die vor, die sich enthaltsam in geschlechtlicher Beziehung zeigen, und öffentlichen Tadel für die, die sich versündigen an dieser Unfruchtbarkeit der Ehe[119]... ist das nicht Moral, Lehre von der Askese?), wird er *sparsam* sein an Zeugung. Die Produktion des Menschen erscheint als öffentliches Elend. –⟩

Der Sinn, den die Produktion in bezug auf die Reichen hat, zeigt sich *offenbart* in dem Sinne, den sie für die Armen hat; nach oben ist die Äußerung immer fein, versteckt, zweideutig, Schein, nach unten hin grob, gradheraus, offenherzig, Wesen. Das *rohe* Bedürfnis des Arbeiters ist eine viel

größere Quelle des Gewinns als das *feine* des Reichen. Die Kellerwohnungen in London bringen ihren Vermietern mehr ein als die Paläste, d.h., sie sind in bezug auf ihn ein *größrer Reichtum*, also, um nationalökonomisch zu sprechen, ein größrer *gesellschaftlicher* Reichtum. – Und wie die Industrie auf die Verfeinerung der Bedürfnisse, ebensosehr spekuliert sie auf ihre *Roheit*, aber auf ihre künstlich hervorgebrachte Roheit, deren wahrer Genuß daher die *Selbstbetäubung* ist, diese *scheinbare* Befriedigung des Bedürfnisses, diese Zivilisation *innerhalb* der rohen Barbarei des Bedürfnisses. Die englischen Schnapsläden sind darum *sinnbildliche* Darstellungen des Privateigentums. Ihr *Luxus* zeigt das wahre Verhältnis des industriellen Luxus und Reichtums zum Menschen. Sie sind daher mit Recht auch die einzigen, wenigstens mild von der englischen Polizei behandelten Sonntagsvergnügungen des Volkes. |XVII|| [120]

||XVIII| Wir haben schon gesehn, wie der Nationalökonom Einheit von Arbeit und Kapital auf vielfache Art setzt. 1. Das Kapital ist *aufgehäufte Arbeit;* 2. die Bestimmung des Kapitals innerhalb der Produktion, teils die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn, teils das Kapital als Rohstoff (Material der Arbeit), teils als selbst *arbeitendes Instrument* – die Maschine ist das unmittelbar mit der Arbeit identisch gesetzte Kapital –, ist *produktive Arbeit;* 3. der Arbeiter ist ein Kapital; 4. der Arbeitslohn gehört zu den Kosten des Kapitals; 5. in bezug auf den Arbeiter ist die Arbeit die Reproduktion seines Lebenskapitals; 6. in bezug auf den Kapitalisten ein Moment der Tätigkeit seines Kapitals.

Endlich 7. unterstellt der Nationalökonom die ursprüngliche Einheit beider als die Einheit von Kapitalist und Arbeiter, dies ist der paradiesische Urzustand. Wie diese beiden Momente ||XIX| als 2 Personen sich entgegenspringen, ist für den Nationalökonomen ein *zufälliges* und darum nur äußerlich zu erklärendes Ereignis. (Siehe Mill.) – Die Nationen, welche noch von dem sinnlichen Glanz der edlen Metalle geblendet und darum noch Fetischdiener des Metallgeldes sind – sind noch nicht die vollendeten Geldnationen. Gegensatz von Frankreich und England. – Wie sehr die Lösung der theoretischen Rätsel eine Aufgabe der Praxis und praktisch vermittelt ist, wie die wahre Praxis die Bedingung einer wirklichen und positiven Theorie ist, zeigt sich z.B. am *Fetischismus*. Das sinnliche Bewußtsein des Fetischdieners ist ein andres wie das des Griechen, weil sein sinnliches Dasein noch ein andres ist. Die abstrakte Feindschaft zwischen Sinn und Geist ist notwendig, solang der menschliche Sinn für die Natur, der menschliche Sinn der Natur, also auch der *natürliche* Sinn des *Menschen*, noch nicht durch die

eigne Arbeit des Menschen produziert ist. – Die *Gleichheit* ist nichts andres als das deutsche Ich = Ich in französische, d.h. politische Form übersetzt. Die Gleichheit als *Grund* des Kommunismus ist seine *politische* Begründung und ist dasselbe, als wenn der Deutsche ihn sich dadurch begründet, daß er den Menschen als *allgemeines Selbstbewußtsein* faßt. Es versteht sich, daß die Aufhebung der Entfremdung immer von der Form der Entfremdung aus geschieht, welche die *herrschende* Macht ist, in Deutschland das *Selbstbewußtsein*, in Frankreich die *Gleichheit*, weil die Politik, in England das wirkliche, materielle, sich nur an sich selbst messende *praktische* Bedürfnis. Von diesem Punkt aus ist Proudhon zu kritisieren und anzuerkennen. – Wenn wir den *Kommunismus* selbst noch – weil als Negation der Negation, als die Aneignung des menschlichen Wesens, die sich mit sich durch Negation des Privateigent[ums vermi]ttelt, daher noch nicht als die *wahre*, von sich selbst, sondern vielmehr vom Privateigentum aus beginnende Position – bezeichnen, [...][1] in altdeutscher Weise – nach Weise der Hegelschen Phänomenologie – so aufzu- [...] als ein *überwundenes Moment* nun abgemacht sei und man [...] könne und sich dabei beruhigen könne, ihn in seinem Bewußtsein aufge- [...] des menschlichen Wesens nur durch die *wirkliche* [...] aufhebung seines Gedankens nach wie vor [...] da also mit ihm die wirkliche Entfremdung des menschlichen Lebens bleibt und eine um so größere Entfremdung bleibt, je mehr man ein Bewußtsein über sie als eine solche hat – vollbracht werden kann, so ist sie also nur durch den ins Werk gesetzten Kommunismus zu vollbringen. Um den *Gedanken* des Privateigentums aufzuheben, dazu reicht der *gedachte* Kommunismus vollständig aus. Um das wirkliche Privateigentum aufzuheben, dazu gehört eine *wirkliche* kommunistische Aktion. Die Geschichte wird sie bringen, und jene Bewegung, die wir *in Gedanken* schon als eine sich selbst aufhebende wissen, wird in der Wirklichkeit einen sehr rauhen und weitläufigen Prozeß durchmachen. Als einen wirklichen Fortschritt müssen wir es aber betrachten, daß wir von vornherein sowohl von der Beschränktheit als dem Ziel der geschichtlichen Bewegung, und ein sie überbietendes Bewußtsein erworben haben. –

Wenn die kommunistischen *Handwerker* sich vereinen, so gilt ihnen zunächst die Lehre, Propaganda etc. als Zweck. Aber zugleich eignen sie sich dadurch ein neues Bedürfnis, das Bedürfnis der Gesellschaft an, und was als Mittel erscheint, ist zum Zweck geworden. Diese praktische Bewegung kann man in ihren glänzendsten Resultaten anschauen, wenn man sozialistische französische ouvriers vereinigt sieht. Rauchen, Trinken, Essen etc. sind

[1] Von dieser Manuskriptseite ist ein Stück abgerissen

nicht mehr da als Mittel der Verbindung oder als verbindende Mittel. Die Gesellschaft, der Verein, die Unterhaltung, die wieder die Gesellschaft zum Zweck hat, reicht ihnen hin, die Brüderlichkeit der Menschen ist keine Phrase, sondern Wahrheit bei ihnen, und der Adel der Menschheit leuchtet uns aus den von der Arbeit verhärteten Gestalten entgegen.

||XX| ⟨Wenn die Nationalökonomie behauptet, daß Nachfrage und Zufuhr sich immer decken, so vergißt sie sogleich, daß nach ihrer eignen Behauptung die Zufuhr von *Menschen* (Bevölkerungstheorie) immer die Nachfrage übersteigt, daß also bei dem wesentlichen Resultat der ganzen Produktion – der Existenz des Menschen – das Mißverhältnis zwischen Nachfrage und Zufuhr seinen entschiedensten Ausdruck erhält.

Wie sehr das Geld, das als Mittel erscheint, die wahre *Macht* und der einzige *Zweck* ist – wie sehr überhaupt *das Mittel*, das mich zum Wesen macht, das mir das fremde gegenständliche Wesen aneignet, *Selbstzweck* ist..., das kann man daraus ersehn, wie Grundeigentum, da wo der Boden die Lebensquelle, *Pferd* und *Schwert*, da wo sie das *wahre Lebensmittel* sind – auch als die wahren politischen Lebensmächte anerkannt sind. Im Mittelalter ist ein Stand emanzipiert, sobald er das *Schwert* tragen darf. Bei nomadischen Bevölkerungen ist das *Roß* das, was mich zum Freien, zum Teilnehmer am Gemeinwesen macht. –

Wir haben oben gesagt, daß der Mensch zu der *Höhlenwohnung* etc., aber zu ihr unter einer entfremdeten, feindseligen Gestalt zurückkehrt. Der Wilde in seiner Höhle – diesem unbefangen sich zum Genuß und Schutz darbietenden Naturelement – fühlt sich nicht fremder, oder fühlt sich vielmehr so heimisch, als der *Fisch* im Wasser. Aber die Kellerwohnung des Armen ist ein feindliches, als „fremde Macht an sich haltende Wohnung, die sich ihm nur hingibt, sofern er seinen Blutschweiß ihr hingibt", die er nicht als seine Heimat – wo er endlich sagen könnte, hier bin ich zu Hause – betrachten darf, wo er sich vielmehr in dem Haus eines *andern*, in einem *fremden* Hause, befindet, der täglich auf der Lauer steht und ihn hinauswirft, wenn er nicht die Miete zahlt. Ebenso weiß er der Qualität nach seine Wohnung im Gegensatz zur *jenseitigen*, im Himmel des Reichtums, residierenden menschlichen Wohnung.

Die Entfremdung erscheint sowohl darin, daß *mein* Lebensmittel eines *andern* ist, daß das, was *mein* Wunsch, der unzugängliche Besitz eines *andern* ist, als daß jede Sache selbst ein *andres* als sie selbst, als daß meine Tätigkeit ein *andres*, als endlich – und das gilt auch für den Kapitalisten – daß überhaupt die *unmenschliche* Macht her[rscht][1].

[1] Manuskript beschädigt

Die Bestimmung des sich nur zum Genuß preisgebenden, untätigen und verschwendenden Reichtums – worin der Genießende zwar einerseits sich als ein nur *vergängliches*, wesenlos sich austobendes Individuum *betätigt*, und ebenso die fremde Sklavenarbeit, den menschlichen *Blutschweiß* als die Beute seiner Begierde und darum den Menschen selbst, also auch sich selbst als ein aufgeopfertes, nichtiges Wesen weiß, wobei die Menschenverachtung als Übermut, als ein Wegwerfen dessen, was hundert menschliche Leben fristen kann, teils als die infame Illusion erscheint, daß seine zügellose Verschwendung und haltlose, improduktive Konsumtion die *Arbeit* und damit die *Subsistenz* des andren bedingt – der die Verwirklichung der menschlichen *Wesenskräfte* nur als Verwirklichung seines Unwesens, seiner Laune und willkürlich bizarren Einfälle weiß – dieser Reichtum, der aber andrerseits den Reichtum als ein bloßes Mittel und nur der Vernichtung wertes Ding weiß, der also zugleich sein Sklave und sein Herr, zugleich großmütig und niederträchtig, launenhaft, dünkelhaft, eingebildet, fein, gebildet, geistreich ist – dieser Reichtum hat noch nicht den *Reichtum* als eine gänzlich *fremde Macht* über sich selbst erfahren; er sieht in ihm vielmehr nur seine eigne Macht, und [nicht][1] der Reichtum, sondern der *Genuß* [ist ihm letzter][1] Endzweck. Dieser [...][2] ||XXI| und der glänzenden, durch den sinnlichen Schein geblendeten Illusion über das Wesen des Reichtums tritt der *arbeitende, nüchterne, prosaische, ökonomische*[3] über das Wesen des Reichtums aufgeklärte Industrielle gegenüber – und wie er seiner Genußsucht einen größeren Umkreis verschafft, ihm schöne Schmeicheleien in seinen Produktionen sagt – seine Produkte sind ebensoviel niedrige Komplimente an die Gelüste des Verschwenders –, so weiß er die jenem verschwindende Macht auf die einzig *nützliche* Weise sich selbst anzueignen. Wenn sonach der industrielle Reichtum zunächst als Resultat des verschwenderischen, phantastischen Reichtums erscheint – so verdrängt die Bewegung des erstern auch auf tätige Weise, durch ihm eigne Bewegung den letztern. Das Fallen des *Geldzinses* ist nämlich eine notwendige Konsequenz und Resultat der industriellen Bewegung. Die Mittel des verschwenderischen Rentiers vermindern sich also täglich grade in *umgekehrtem* Verhältnis zur Vermehrung der Mittel und Fallstricke des Genusses. Er muß also entweder sein Kapital selbst verzehren, also zugrunde gehn oder selbst zum industriellen Kapitalisten werden... Andrerseits steigt zwar die *Grundrente* unmittelbar beständig durch den Lauf der industriellen Bewegung, aber –

[1] Manuskript beschädigt – [2] von dieser Manuskriptseite ist ein Stück abgerissen; es fehlen etwa drei Zeilen – [3] „*ökonomische*" steht in der Handschrift über „*prosaische*"

wir haben es schon gesehn – es kömmt notwendig ein Zeitpunkt, wo das Grundeigentum in die Kategorie des mit Gewinn sich reproduzierenden Kapitals, wie jedes andre Eigentum, fallen muß – und zwar ist dies das Resultat derselben industriellen Bewegung. Also muß auch der verschwenderische Grundherr entweder sein Kapital verzehren, also zugrunde gehn – oder selbst der Pächter seines eignen Grundstücks – ackerbauender Industrieller werden. – Die Verminderung des Geldzinses – welche Proudhon als die Aufhebung des Kapitals und als Tendenz nach der Sozialisierung des Kapitals betrachtet – ist daher vielmehr unmittelbar nur ein Symptom von dem vollständigen Sieg des arbeitenden Kapitals über den verschwenderischen Reichtum, d. h. die Verwandlung alles Privateigentums in industrielles Kapital – der vollständige Sieg des Privateigentums über alle dem *Schein* nach noch menschlichen Qualitäten desselben und die völlige Unterjochung des Privateigentümers unter das Wesen des Privateigentums – die *Arbeit*. Allerdings genießt auch der industrielle Kapitalist. Er kehrt keineswegs zur unnatürlichen Einfachheit des Bedürfnisses zurück, aber sein Genuß ist nur Nebensache, Erholung, untergeordnet der Produktion, dabei *berechneter*, also selbst *ökonomischer* Genuß, denn er schlägt seinen Genuß zu den Kosten des Kapitals, und sein Genuß darf ihm daher nur soviel kosten, daß das an ihm Verschwendete durch die Reproduktion des Kapitals mit Gewinn wieder ersetzt wird. Der Genuß ist also unter das Kapital, das genießende Individuum unter das kapitalisierende subsumiert, während früher das Gegenteil stattfand. Die Abnehmung der Zinsen ist daher nur insofern ein Symptom der Aufhebung des Kapitals, als sie ein Symptom seiner sich vollendenden Herrschaft, der sich vollendenden und daher ihrer Aufhebung zueilenden Entfremdung ist. Dies ist überhaupt die einzige Weise, wie das Bestehende sein Gegenteil bestätigt. –⟩ Der Zank der Nationalökonomen über Luxus und Ersparung ist daher nur der Zank der über das Wesen des Reichtums ins klare gekommenen Nationalökonomie mit derjenigen, die noch mit romantischen, antiindustriellen Erinnerungen behaftet ist. Beide Teile wissen sich aber den Gegenstand des Streits nicht auf seinen einfachen Ausdruck zu bringen und werden daher nicht miteinander fertig. – |XXI|| [121]

||XXXIV| Die *Grundrente* wurde ferner qua Grundrente gestürzt – indem von der neuern Nationalökonomie im Gegensatz zu dem Argument der Physiokraten, der Grundeigentümer sei der einzig wahre Produzent, vielmehr bewiesen wurde, daß der Grundeigentümer als solcher vielmehr der einzige ganz improduktive Rentier sei. Die Agrikultur sei Sache des Kapi-

talisten, der seinem Kapital diese Anwendung gebe, wenn er von ihr den gewöhnlichen Gewinn zu erwarten habe. Die Aufstellung der Physiokraten – daß das Grundeigentum als das einzig produktive Eigentum allein die Staatssteuer zu zahlen, also auch allein sie zu bewilligen und teil an dem Staatswesen zu nehmen habe – verkehrt sich daher in die umgekehrte Bestimmung, daß die Steuer auf Grundrente die einzige Steuer auf ein improduktives Einkommen sei, daher die einzige Steuer, welche der nationalen Produktion nicht schädlich sei. Es versteht sich, daß, so gefaßt, auch das politische Vorrecht der Grundeigentümer nicht mehr aus ihrer hauptsächlichen Besteuerung folgt. –

Alles, was Proudhon als Bewegung der Arbeit gegen das Kapital faßt, ist nur die Bewegung der Arbeit in der Bestimmung des Kapitals, des *industriellen Kapitals* gegen das nicht *als* Kapital, d.h. nicht industriell sich konsumierende Kapital. Und diese Bewegung geht ihren siegreichen Weg, d.h. den Weg des Sieges des *industriellen* Kapitals. – Man sieht also, daß erst, indem die *Arbeit* als Wesen des Privateigentums gefaßt wird, auch die nationalökonomische Bewegung als solche in ihrer wirklichen Bestimmtheit durchschaut werden kann. –

Die *Gesellschaft* – wie sie für den Nationalökonomen erscheint – ist die *bürgerliche Gesellschaft,* worin jedes Individuum ein Ganzes von Bedürfnissen ist und es nur || XXXV | für den andern, wie der andre nur für es da ist, insofern sie sich wechselseitig zum Mittel werden. Der Nationalökonom – so gut, wie die Politik in ihren *Menschenrechten* – reduziert alles auf den Menschen, d.h. auf das Individuum, von welchem er alle Bestimmtheit abstreift, um es als Kapitalist oder Arbeiter zu fixieren. – Die *Teilung der Arbeit* ist der nationalökonomische Ausdruck von der *Gesellschaftlichkeit der Arbeit* innerhalb der Entfremdung. Oder, da die *Arbeit* nur ein Ausdruck der menschlichen Tätigkeit innerhalb der Entäußerung, der Lebensäußerung als Lebensentäußerung ist, so ist auch die *Teilung der Arbeit* nichts andres als das *entfremdete, entäußerte* Setzen der menschlichen Tätigkeit als einer *realen Gattungstätigkeit* oder als *Tätigkeit des Menschen als Gattungswesen.*

Über das *Wesen* der *Teilung der Arbeit* – welche natürlich als ein Hauptmotor der Produktion des Reichtums gefaßt werden mußte, sobald die *Arbeit* als das *Wesen* des *Privateigentums* erkannt war – d.h., über diese *entfremdete und entäußerte Gestalt* der *menschlichen Tätigkeit als Gattungstätigkeit* sind die Nationalökonomen sehr unklar und sich widersprechend.

Adam Smith: „Die *Teilung der Arbeit* verdankt nicht der menschlichen Weisheit ihren Ursprung. Sie ist die notwendige, langsame und stufenweise Konsequenz des Hangs zum Austausch und des wechselseitigen Verschacherns der Produkte. Dieser

Hang zum Handel ist wahrscheinlich eine notwendige Folge des Gebrauchs der Vernunft und des Wortes. Er ist allen Menschen gemeinschaftlich, findet sich bei keinem Tier. Das Tier, sobald es erwachsen ist, lebt auf seine Faust. Der Mensch hat beständig die Unterstützung von andern nötig, und vergeblich würde er sie bloß von ihrem Wohlwollen erwarten. Es wird viel sicherer sein, sich an ihr persönliches Interesse zu wenden und sie zu überreden, ihr eigner Vorteil erheische das zu tun, was er von ihnen wünscht. Wir adressieren uns bei andern Menschen nicht an ihre *Menschheit*[1], sondern an ihren *Egoismus*[1]; wir sprechen ihnen niemals von *unsern Bedürfnissen*[1], sondern immer von *ihrem Vorteil*[1]. – Da wir also durch Tausch, Handel, Schacher die Mehrzahl der guten Dienste, die uns wechselseitig nötig sind, erhalten, so ist es diese Disposition zum *Schacher*, welche der *Teilung der Arbeit* ihren Ursprung gegeben hat. Z.B. In einem Tribus von Jägern oder Hirten macht ein Privatmann Bogen und Sehnen mit mehr Geschwindigkeit und Geschicklichkeit als ein andrer. Er vertauscht oft mit seinen Genossen diese Arten von Tagwerk gegen Vieh und Wild, er bemerkt bald, daß er letzteres durch dieses Mittel sich leichter verschaffen kann, als wenn er selbst auf die Jagd ginge. Aus interessierter Berechnung macht er also aus der Fabrikation der Bogen etc. seine Hauptbeschäftigung. Die Differenz der *natürlichen Talente*[1] unter den Individuen ist nicht sowohl die *Ursache*[1] als der *Effekt*[1] der Teilung der Arbeit... Ohne die Disposition des Menschen, zu handeln und tauschen, wäre jeder verpflichtet gewesen, sich selbst alle Notwendigkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. Jeder hätte *dasselbe Tagewerk*[1] zu erfüllen gehabt, und jene große *Differenz*[1] der *Beschäftigungen*[1], welche allein eine große Differenz der Talente erzeugen kann, hätte nicht stattgefunden. – Wie nun dieser Hang zum Tauschen die Verschiedenheit der Talente erzeugt unter den Menschen, so ist es auch derselbe Hang, der diese Verschiedenheit nützlich macht. – Viele Tierracen, obgleich von derselben species, haben von der Natur unterschiedene Charaktere erhalten, die in bezug auf ihre Anlagen augenfälliger sind, als man bei den ungebildeten Menschen beobachten könnte. Von Natur ist ein Philosoph nicht halb so verschieden von einem Sackträger an Talent und Intelligenz als ein Haushund von einem Windhund, ein Windhund von einem Wachtelhund und dieser von einem Schäferhund. Dennoch sind diese verschiednen Tierracen, obgleich von derselben species, fast von gar keiner Nützlichkeit füreinander. Der Hofhund kann den Vorteilen seiner Stärke ||XXXVI| nichts hinzufügen dadurch, daß er sich etwa der Leichtigkeit des Windhundes etc. bediente. Die Wirkungen dieser verschiednen Talente oder Stufen der Intelligenz können, aus Mangel der Fähigkeit oder des Hangs zum Handel und Austausch, nicht zusammen, in Gemeinschaft, geworfen werden und können durchaus nicht zum *Vorteil* oder zur *gemeinschaftlichen Bequemlichkeit*[1] der *species*[1] beitragen ... Jedes Tier muß sich selbst unterhalten und beschützen, unabhängig von den andern – es kann nicht den geringsten Nutzen von der Verschiedenheit der Talente ziehn, welche die Natur unter seinesgleichen verteilt hat. Unter den Menschen dagegen sind die disparatesten Talente einander nützlich, weil die *verschiednen Produkte*[1] jeder ihrer respektiven Industriezweige, vermittelst

[1] Hervorhebung von Marx

dieses allgemeinen Hangs zum Handel und Austausch, sich sozusagen in eine gemeinschaftliche Masse geworfen finden, wo jeder Mensch nach seinen Bedürfnissen kaufen gehn kann irgendeinen Teil des Produkts der Industrie des andern. – Weil dieser Hang zum *Austausch* der *Teilung der Arbeit* ihren Ursprung gibt, so ist folglich das *Wachstum dieser Teilung*[1] immer beschränkt durch die *Ausdehnung*[1] der *Fähigkeit auszutauschen*[1] oder, in andern Worten, durch die *Ausdehnung*[1] *des*[1] *Marktes*. Ist der Markt sehr klein, so wird niemand ermutigt sein, sich gänzlich einer einzigen Beschäftigung zu ergeben, aus Mangel, das Mehr des Produkts seiner Arbeit, welches seine eigne Konsumtion übersteigt, gegen ein gleiches Mehr des Produkts der Arbeit eines andern, das er sich zu verschaffen wünschte, austauschen zu können..." Im *fortgeschrittnen*[1] Zustand: „Jeder Mensch besteht von échanges, vom Austausch und wird eine Art von *Handelsmann*[1], und die *Gesellschaft selbst*[1] ist eigentlich eine *handelstreibende*[1] Gesellschaft." (Sieh Destutt de Tracy: „Die Gesellschaft ist eine Reihe von wechselseitigem Austausch, in dem *Commerce* liegt das ganze Wesen der Gesellschaft."[122]) „...Die Akkumulation der Kapitalien steigt mit der Teilung der Arbeit und wechselseitig." –

Soweit *Adam Smith.*[123]

„Wenn jede Familie die Totalität der Gegenstände ihrer Konsumtion erzeugte, könnte die Gesellschaft in Gang bleiben, obgleich sich keine Art von Austausch bewerkstelligte – *ohne fundamental*[1] zu sein, ist der Austausch unentbehrlich in dem avancierten Zustand unsrer Gesellschaft – die Teilung der Arbeit ist eine geschickte Anwendung der Kräfte des Menschen – sie vermehrt also die Produkte der Gesellschaft, ihre Macht und ihre Genüsse, aber sie beraubt, vermindert die Fähigkeit jedes Menschen individuell genommen. – Die Produktion kann ohne den Austausch nicht stattfinden." –

So J.B.*Say.*[124]

„Die dem Menschen inhärenten Kräfte sind: seine Intelligenz und seine physische Anlage zur Arbeit; diejenigen, welche von dem gesellschaftlichen Zustand ihren Ursprung ableiten, bestehn: in der Fähigkeit, die *Arbeit* zu *teilen*[1] und die *verschiednen Arbeiten unter die verschiednen Menschen auszuteilen*[1] ... und in dem *Vermögen*, die *wechselseitigen Dienste*[1] auszutauschen und die Produkte, welche diese Mittel konstituieren ... Das Motiv, warum ein Mensch dem andern seine Dienste widmet, ist der Eigennutz – der Mensch verlangt eine Rekompens für die einem andern geleisteten Dienste. – Das Recht des exklusiven Privateigentums ist unentbehrlich, damit sich der Austausch unter den Menschen etabliere." „Austausch und Teilung der Arbeit bedingen sich wechselseitig."

So *Skarbek.*[125]

Mill stellt den entwickelten Austausch, den *Handel*, als *Folge* der *Teilung der Arbeit* dar.

„Die Tätigkeit des Menschen kann auf sehr einfache Elemente reduziert werden. Er kann in Wahrheit nichts mehr tun, als Bewegung produzieren; er kann die Sachen

[1] Hervorhebung von Marx

bewegen, um sie voneinander zu ent- ||XXXVII| fernen oder einander zu nähern; die Eigenschaften der Materie tun das übrige. Bei der Anwendung der Arbeit und der Maschinen findet man oft, daß die Wirkungen durch eine geschickte Verteilung vermehrt werden können, durch Trennung der Operationen, die sich entgegenstehn, und durch Vereinigung aller derjenigen, welche auf irgendeine Weise sich wechselseitig fördern können. Da im allgemeinen die Menschen nicht viele verschiedne Operationen mit gleicher Geschwindigkeit und Geschicklichkeit exekutieren können, wie die Gewohnheit ihnen diese Fähigkeit für die Ausübung einer kleinern Zahl verschafft – so ist es immer vorteilhaft, soviel als möglich die Zahl der jedem Individuum anvertrauten Operationen zu beschränken. – Zur Teilung der Arbeit und Verteilung der Kräfte des Menschen und der Maschinen auf die vorteilhafteste Art ist es notwendig in einer Menge von Fällen, auf einer großen Stufenleiter zu operieren oder, in andren Worten, die Reichtümer in großen Massen zu produzieren. Dieser Vorteil ist der Entstehungsgrund der großen Manufakturen, von denen oft eine kleine, unter günstigen Verhältnissen gegründete Anzahl manchmal nicht nur ein einziges, sondern mehre Länder approvisioniert mit der hier verlangten Quantität von den durch sie produzierten Objekten."

So *Mill.*[126]

Die ganze moderne Nationalökonomie aber stimmt darin überein, daß Teilung der Arbeit und Reichtum der Produktion, Teilung der Arbeit und Akkumulation des Kapitals sich wechselseitig bedingen, wie daß das *freigelaßne*, sich selbst überlaßne Privateigentum allein die nützlichste und umfassendste Teilung der Arbeit hervorbringen kann.

Adam Smiths Entwicklung läßt sich dahin resümieren: Die Teilung der Arbeit gibt der Arbeit die unendliche Produktionsfähigkeit. Sie ist begründet in dem *Hang* zum *Austausch* und *Schacher*, einem spezifisch menschlichen Hang, der wahrscheinlich nicht zufällig, sondern durch den Gebrauch der Vernunft und der Sprache bedingt ist. Das Motiv des Austauschenden ist nicht die *Menschheit*, sondern der *Egoismus*. Die Verschiedenartigkeit der menschlichen Talente ist mehr die Wirkung als die Ursache der Teilung der Arbeit, i.e. des Austauschs. Auch macht letzterer erst diese Verschiedenheit nützlich. Die besondren Eigenschaften der verschiedenen Racen einer Tierart sind von Natur schärfer als die Verschiedenheit menschlicher Anlage und Tätigkeit. Weil die Tiere aber nicht *auszutauschen* vermögen, nützt keinem Tierindividuum die unterschiedne Eigenschaft eines Tiers von derselben Art, aber von verschiedner Race. Die Tiere vermögen nicht die unterschiednen Eigenschaften ihrer species zusammenzulegen; sie vermögen nichts zum *gemeinschaftlichen* Vorteil und Bequemlichkeit ihrer species beizutragen. Anders der *Mensch*, wo die disparatesten Talente und Tätigkeitsweisen sich wechselseitig nützen, *weil*

sie ihre *verschiednen* Produkte zusammenwerfen können in eine gemeinschaftliche Masse, wovon jeder kaufen kann. Wie die Teilung der Arbeit aus dem Hang des *Austauschs* entspringt, so wächst sie und ist begrenzt durch die *Ausdehnung* des *Austauschs*, des *Marktes*. Im fortgeschrittnen Zustand jeder Mensch *Handelsmann*, die Gesellschaft eine *Handelsgesellschaft*.

Say betrachtet den *Austausch* als zufällig und nicht fundamental. Die Gesellschaft könnte ohne ihn bestehn. Er wird unentbehrlich im avancierten Zustand der Gesellschaft. Dennoch kann die *Produktion ohne ihn* nicht stattfinden. Die Teilung der Arbeit ist ein *bequemes, nützliches* Mittel, eine geschickte Anwendung der menschlichen Kräfte für den gesellschaftlichen Reichtum, aber sie vermindert die *Fähigkeit jedes Menschen individuell* genommen. Die letztere Bemerkung ist ein Fortschritt von Say.

Skarbek unterscheidet die *individuellen*, dem *Menschen inhärenten* Kräfte, Intelligenz und physische Disposition zur Arbeit, von den von der Gesellschaft *hergeleiteten* Kräften, *Austausch* und *Teilung der Arbeit*, die sich wechselseitig bedingen. Aber die notwendige Voraussetzung des Austausches ist das *Privateigentum*. Skarbek drückt hier unter objektiver Form aus, was Smith, Say, Ricardo etc. sagen, wenn sie den *Egoismus*, das *Privatinteresse* als Grund des Austausches oder den *Schacher* als die *wesentliche* und *adäquate* Form des Austausches bezeichnen.

Mill stellt den *Handel* als Folge der *Teilung der Arbeit* dar. Die *menschliche* Tätigkeit reduziert sich ihm auf eine *mechanische Bewegung*. Teilung der Arbeit und Anwendung von Maschinen befördern den Reichtum der Produktion. Man muß jedem Menschen einen möglichst kleinen Kreis von Operationen anvertrauen. Ihrerseits bedingen Teilung der Arbeit und Anwendung von Maschinen die Produktion des Reichtums in Masse, also Konzentrierung der Produk[tion][1]. Dies der Grund der großen Manufakturen.

||XXXVIII| Die Betrachtung der *Teilung der Arbeit* und des *Austausches* sind von höchstem Interesse, weil sie die *sinnfällig entäußerten* Ausdrücke der menschlichen *Tätigkeit* und *Wesenskraft* als einer *gattungsmäßigen* Tätigkeit und Wesenskraft sind.

Daß die *Teilung der Arbeit* und der *Austausch* auf dem *Privateigentum* beruhn, ist nichts anders als die Behauptung, daß die *Arbeit* das Wesen des Privateigentums ist, eine Behauptung, die der Nationalökonom nicht beweisen kann und die wir für ihn beweisen wollen. Eben darin, daß *Teilung*

---

[1] „Produk[tion]" in der Handschrift nicht eindeutig zu entziffern

der Arbeit und *Austausch* Gestaltungen des Privateigentums sind, eben darin liegt der doppelte Beweis, sowohl daß das *menschliche* Leben zu seiner Verwirklichung des *Privateigentums* bedurfte wie andrerseits, daß es jetzt der Aufhebung des Privateigentums bedarf.

Teilung der Arbeit und *Austausch* sind die beiden *Erscheinungen*, bei denen der Nationalökonom auf die Gesellschaftlichkeit seiner Wissenschaft pocht und den Widerspruch seiner Wissenschaft, die Begründung der Gesellschaft durch das ungesellschaftliche Sonderinteresse in einem Atemzug bewußtlos ausspricht.

Die Momente, die wir zu betrachten haben, sind: Einmal wird der *Hang* des *Austauschs* – dessen Grund im Egoismus gefunden wird – als Grund oder Wechselwirkung der Teilung der Arbeit betrachtet. Say betrachtet den Austausch als nicht *fundamental* für das Wesen der Gesellschaft. Der Reichtum, die Produktion wird durch die Teilung der Arbeit und den Austausch erklärt. Die Verarmung und Entwesung der individuellen Tätigkeit durch die Teilung der Arbeit wird zugestanden. Austausch und Teilung der Arbeit werden als Produzenten der großen *Verschiedenheit der menschlichen Talente* anerkannt, eine Verschiedenheit, welche durch ersteren auch wieder *nützlich* wird. Skarbek teilt die Produktions- oder produktiven Wesenskräfte des Menschen in 2 Teile, 1. die individuellen und ihm inhärenten, seine Intelligenz und spezielle Arbeitsdisposition oder Fähigkeit, 2. die von der Gesellschaft – nicht vom wirklichen Individuum – *abgeleiteten*, die Teilung der Arbeit und den Austausch. – Ferner: Die Teilung der Arbeit ist durch den *Markt* beschränkt. – Die menschliche Arbeit ist einfache *mechanische Bewegung;* die Hauptsache tun die materiellen Eigenschaften der Gegenstände. – Einem Individuum müssen wenigst mögliche Operationen zugeteilt werden. – Spaltung der Arbeit und Konzentrierung des Kapitals, die Nichtigkeit der individuellen Produktion und die Produktion des Reichtums in Masse. – Verstand des freien Privateigentums in der Teilung der Arbeit. |XXXVIII||[127]

[Geld]

||XLI| Wenn die *Empfindungen*, Leidenschaften etc. des Menschen nicht nur anthropologische Bestimmungen im [engeren] Sinn, sondern wahrhaft *ontologische* Wesens-(Natur-)bejahungen sind – und wenn sie nur dadurch wirklich sich bejahen, daß ihr *Gegenstand sinnlich* für sie ist, so versteht sich, 1. daß die Weise ihrer Bejahung durchaus nicht eine und

dieselbe ist, sondern vielmehr die unterschiedne Weise der Bejahung die Eigentümlichkeit ihres Daseins, ihres Lebens bildet; die Weise, wie der Gegenstand für sie, ist die eigentümliche Weise ihres *Genusses;* 2. da, wo die sinnliche Bejahung unmittelbares Aufheben des Gegenstandes in seiner selbständigen Form ist (Essen, Trinken, Bearbeiten des Gegenstandes etc.), ist dies die Bejahung des Gegenstandes; 3. insofern der Mensch *menschlich*, also auch seine Empfindung etc. *menschlich* ist, ist die Bejahung des Gegenstandes durch einen andren, ebenfalls sein eigner Genuß; 4. erst durch die entwickelte Industrie, i.e. durch die Vermittlung des Privateigentums, wird das ontologische Wesen der menschlichen Leidenschaft sowohl in seiner Totalität als in seiner Menschlichkeit; die Wissenschaft vom Menschen ist also selbst ein Produkt der praktischen Selbstbetätigung des Menschen; 5. der Sinn des Privateigentums – losgelöst von seiner Entfremdung – ist das *Dasein* der *wesentlichen Gegenstände* für den Menschen, sowohl als Gegenstand des Genusses wie der Tätigkeit. –

Das *Geld*, indem es die *Eigenschaft* besitzt, alles zu kaufen, indem es die Eigenschaft besitzt, alle Gegenstände sich anzueignen, ist also der *Gegenstand* im eminenten Sinn. Die Universalität seiner *Eigenschaft* ist die Allmacht seines Wesens; es gilt daher als allmächtiges Wesen... Das Geld ist der *Kuppler* zwischen dem Bedürfnis und dem Gegenstand, zwischen dem Leben und dem Lebensmittel des Menschen. *Was* mir aber *mein* Leben vermittelt, das *vermittelt mir* auch das Dasein der andren Menschen für mich, Das ist für mich der *andre* Mensch. –

„Was Henker! Freilich Händ' und Füße
Und Kopf und Hintre, die sind dein!
Doch alles, was ich frisch genieße,
Ist das drum weniger mein?
Wenn ich sechs Hengste zahlen kann
Sind ihre Kräfte nicht die meine?
Ich renne zu und bin ein rechter Mann
Als hätt' ich vierundzwanzig Beine."

Goethe, „*Faust*" (Mephisto)[128]

Shakespeare im „*Timon* von Athen":

„Gold? Kostbar flimmernd, rotes Gold? Nein, Götter!
Nicht eitel fleht' ich.
So viel hievon macht schwarz weiß, häßlich schön;
Schlecht gut, alt jung, feig tapfer, niedrig edel.
Dies lockt ... den Priester vom Altar;
Reißt Halbgenesnen weg das Schlummerkissen:

Ja, dieser rote Sklave löst und bindet
Geweihte Bande; segnet den Verfluchten;
Er macht den Aussatz lieblich, ehrt den Dieb
Und gibt ihm Rang, gebeugtes Knie und Einfluß
Im Rat der Senatoren; dieser führt
Der überjähr'gen Witwe Freier zu;
Sie, von Spital und Wunden giftig eiternd,
Mit Ekel fortgeschickt, verjüngt balsamisch
Zu Maienjugend dies. Verdammt Metall,
Gemeine Hure du der Menschen, die
Die Völker tört."

Und weiter unten:

„Du süßer Königsmörder, edle Scheidung
Des Sohns und Vaters! glänzender Besudler
Von Hymens reinstem Lager! tapfrer Mars!
Du ewig blüh'nder, zartgeliebter Freier,
Des roter Schein den heil'gen Schnee zerschmelzt
Auf Dianas reinem Schoß! *sichtbare Gottheit*,
Die du *Unmöglichkeiten* eng verbrüderst,
Zum Kuß sie zwingst! du sprichst in jeder Sprache,
||XLII| Zu jedem Zweck! o du, der Herzen Prüfstein!
Denk, es empört dein Sklave sich, der Mensch!
Vernichte deine Kraft sie all verwirrend,
Daß Tieren wird die Herrschaft dieser Welt!"[129]

Shakespeare schildert das Wesen des *Geldes* trefflich. Um ihn zu verstehn, beginnen wir zunächst mit der Auslegung der goethischen Stelle.

Was durch das *Geld* für mich ist, was ich zahlen, d.h., was das Geld kaufen kann, das *bin ich*, der Besitzer des Geldes selbst. So groß die Kraft des Geldes, so groß ist meine Kraft. Die Eigenschaften des Geldes sind meine – seines Besitzers – Eigenschaften und Wesenskräfte. Das, was ich *bin* und *vermag*, ist also keineswegs durch meine Individualität bestimmt. Ich *bin* häßlich, aber ich kann mir die *schönste* Frau kaufen. Also bin ich nicht *häßlich*, denn die Wirkung der *Häßlichkeit*, ihre abschreckende Kraft ist durch das Geld vernichtet. Ich – meiner Individualität nach – bin *lahm*, aber das Geld verschafft mir 24 Füße; ich bin also nicht lahm; ich bin ein schlechter, unehrlicher, gewissenloser, geistloser Mensch, aber das Geld ist geehrt, also auch sein Besitzer. Das Geld ist das höchste Gut, also ist sein Besitzer gut, das Geld überhebt mich überdem der Mühe, unehrlich zu sein; ich werde also als ehrlich präsumiert; ich bin *geistlos*, aber das Geld ist der *wirkliche Geist* aller Dinge, wie sollte sein Besitzer geistlos sein? Zudem

kann er sich die geistreichen Leute kaufen, und wer die Macht über die Geistreichen hat[1], ist der nicht geistreicher als der Geistreiche? Ich, der durch das Geld *alles*, wonach ein menschliches Herz sich sehnt, vermag, besitze ich nicht alle menschlichen Vermögen? Verwandelt also mein Geld nicht alle meine Unvermögen in ihr Gegenteil?

Wenn das *Geld* das Band ist, das mich an das *menschliche* Leben, das mir die Gesellschaft, das mich mit der Natur und den Menschen verbindet, ist das Geld nicht das Band aller *Bande*? Kann es nicht alle Bande lösen und binden? Ist es darum nicht auch das allgemeine *Scheidungsmittel*? Es ist die wahre *Scheidemünze*, wie das wahre *Bindungsmittel*, die [...][2] *chemische* Kraft der Gesellschaft.

Shakespeare hebt an dem Geld besonders 2 Eigenschaften heraus:

1. Es ist die sichtbare Gottheit, die Verwandlung aller menschlichen und natürlichen Eigenschaften in ihr Gegenteil, die allgemeine Verwechslung und Verkehrung der Dinge; es verbrüdert Unmöglichkeiten;

2. Es ist die allgemeine Hure, der allgemeine Kuppler der Menschen und Völker.

Die Verkehrung und Verwechslung aller menschlichen und natürlichen Qualitäten, die Verbrüderung der Unmöglichkeiten – die *göttliche* Kraft – des Geldes liegt in seinem *Wesen* als dem entfremdeten, entäußernden und sich veräußernden *Gattungswesen* der Menschen. Es ist das entäußerte *Vermögen* der *Menschheit*.

Was ich qua *Mensch* nicht vermag, was also alle meine individuellen Wesenskräfte nicht vermögen, das vermag ich durch das *Geld*. Das Geld macht also jede dieser Wesenskräfte zu etwas, was sie an sich nicht ist, d.h. zu ihrem *Gegenteil*.

Wenn ich mich nach einer Speise sehne oder den Postwagen brauchen will, weil ich nicht stark genug bin, den Weg zu Fuß zu machen, so verschafft mir das Geld die Speise und den Postwagen, d.h., es verwandelt meine Wünsche aus Wesen der Vorstellung, es übersetzt sie aus ihrem gedachten, vorgestellten, gewollten Dasein in ihr *sinnliches, wirkliches* Dasein, aus der Vorstellung in das Leben, aus dem vorgestellten Sein in das wirkliche Sein. Als diese Vermittlung ist das [Geld] die *wahrhaft schöpferische* Kraft.

Die *demande*[3] existiert wohl auch für den, der kein Geld hat, aber seine demande ist ein bloßes Wesen der Vorstellung, das auf mich, auf den 3ten,

[1] In der Handschrift: ist – [2] in der Handschrift ein Wort nicht zu entziffern – [3] *Nachfrage*

auf die [anderen] ||XLIII| keine Wirkung, keine Existenz hat, also für mich selbst *unwirklich, gegenstandlos* bleibt. Der Unterschied der effektiven, auf das Geld basierten und der effektlosen, auf mein Bedürfnis, meine Leidenschaft, meinen Wunsch etc. basierten demande ist der Unterschied zwischen *Sein* und *Denken,* zwischen der bloßen in mir *existierenden* Vorstellung und der Vorstellung, wie sie als *wirklicher Gegenstand* außer mir für mich ist.

Ich, wenn ich kein Geld zum Reisen habe, habe kein *Bedürfnis,* d.h. kein wirkliches und sich verwirklichendes Bedürfnis zum Reisen. Ich, wenn ich *Beruf* zum Studieren, aber kein Geld dazu habe, habe *keinen* Beruf zum Studieren, d.h. keinen *wirksamen,* keinen *wahren* Beruf. Dagegen ich, wenn ich wirklich *keinen* Beruf zum Studieren habe, aber den Willen *und* das Geld, habe einen *wirksamen* Beruf dazu. Das *Geld* – als das äußere, nicht aus dem Menschen als Menschen und nicht von der menschlichen Gesellschaft als Gesellschaft herkommende allgemeine – *Mittel* und *Vermögen,* die *Vorstellung in die Wirklichkeit* und die *Wirklichkeit zu einer bloßen Vorstellung* zu machen, verwandelt ebensosehr die *wirklichen menschlichen und natürlichen Wesenskräfte* in bloß abstrakte Vorstellungen und darum *Unvollkommenheiten,* qualvolle Hirngespinste, wie es andrerseits die *wirklichen Unvollkommenheiten und Hirngespinste,* die wirklich ohnmächtigen, nur in der Einbildung des Individuums existierenden Wesenskräfte desselben zu *wirklichen Wesenskräften* und *Vermögen* verwandelt. Schon dieser Bestimmung nach ist es also schon die allgemeine Verkehrung der *Individualitäten,* die sie in ihr Gegenteil umkehrt und ihren Eigenschaften widersprechende Eigenschaften beilegt.

Als diese *verkehrende* Macht erscheint es dann auch gegen das Individuum und gegen die gesellschaftlichen etc. Bande, die für sich *Wesen* zu sein behaupten. Es verwandelt die Treue in Untreue, die Liebe in Haß, den Haß in Liebe, die Tugend in Laster, das Laster in Tugend, den Knecht in den Herrn, den Herrn in den Knecht, den Blödsinn in Verstand, den Verstand in Blödsinn.

Da das Geld als der existierende und sich betätigende Begriff des Wertes alle Dinge verwechselt, vertauscht, so ist es die allgemeine *Verwechslung* und *Vertauschung* aller Dinge, also die verkehrte Welt, die Verwechslung und Vertauschung aller natürlichen und menschlichen Qualitäten.

Wer die Tapferkeit kaufen kann, der ist tapfer, wenn er auch feig ist. Da das Geld nicht gegen eine bestimmte Qualität, gegen ein bestimmtes Ding, menschliche Wesenskräfte, sondern gegen die ganze menschliche und

natürliche gegenständliche Welt sich austauscht, so tauscht es also – vom Standpunkt seines Besitzers angesehn – jede Eigenschaft gegen jede – auch ihr widersprechende Eigenschaft und Gegenstand – aus; es ist die Verbrüderung der Unmöglichkeiten, es zwingt das sich Widersprechende zum Kuß.

Setze den *Menschen* als *Menschen* und sein Verhältnis zur Welt als ein menschliches voraus, so kannst du Liebe nur gegen Liebe austauschen, Vertrauen nur gegen Vertrauen etc. Wenn du die Kunst genießen willst, mußt du ein künstlerisch gebildeter Mensch sein; wenn du Einfluß auf andre Menschen ausüben willst, mußt du ein wirklich anregend und fördernd auf andere Menschen wirkender Mensch sein. Jedes deiner Verhältnisse zum Menschen – und zu der Natur – muß eine *bestimmte*, dem Gegenstand deines Willens entsprechende *Äußrung* deines *wirklichen individuellen* Lebens sein. Wenn du liebst, ohne Gegenliebe hervorzurufen, d.h., wenn dein Lieben als Lieben nicht die Gegenliebe produziert, wenn du durch deine *Lebensäußrung* als liebender Mensch dich nicht zum *geliebten Menschen* machst, so ist deine Liebe ohnmächtig, ein Unglück. |XLIII||

[*Kritik der Hegelschen Dialektik und Philosophie überhaupt*]

||XI| 6. An diesem Punkte ist vielleicht der Ort, sowohl zur Verständigung und Berechtigung über die Hegelsche Dialektik überhaupt als namentlich über ihre Ausführung in der „Phänomenologie" und „Logik", endlich über das Verhältnis der neuern kritischen Bewegung einige Andeutungen zu geben. –

Die Beschäftigung mit dem Inhalt der alten Welt, die von dem Stoff befangne Entwicklung der modernen deutschen Kritik war so gewaltsam, daß ein völlig kritikloses Verhalten zur Methode des Kritisierens und eine völlige Bewußtlosigkeit über die *scheinbar formelle*, aber wirklich *wesentliche* Frage stattfand, wie halten wir es nun mit der Hegelschen *Dialektik*? Die Bewußtlosigkeit – über das Verhältnis der modernen Kritik zur Hegelschen Philosophie überhaupt und zur Dialektik namentlich – war so groß, daß Kritiker wie *Strauß* und *Bruno Bauer*, der erstere vollständig, der zweite in seinen „Synoptikern" (wo er dem Strauß gegenüber das „Selbstbewußtsein" des abstrakten Menschen an die Stelle der Substanz der „abstrakten Natur" stellt) und selbst noch im „Entdeckten Christentum" wenigstens der Potenz nach noch vollständig innerhalb der Hegelschen Logik befangen sind. So heißt es z. B. in dem „Entdeckten Christentum":

> „Als ob nicht das Selbstbewußtsein, indem es die Welt, den Unterschied setzt und in dem, was es hervorbringt, sich selbst hervorbringt, da es den Unterschied des Hervorgebrachten von ihm selbst wieder aufhebt, da es nur im Hervorbringen[1] und in der Bewegung es selber ist – als ob es nicht in dieser Bewegung seinen Zweck hätte" etc. oder: „Sie" (die französischen Materialisten) „haben noch nicht sehn können, daß die Bewegung des Universums erst als die Bewegung des Selbstbewußtseins wirklich für sich geworden und zur Einheit mit ihr selbst zusammengegangen ist."[130]

Ausdrücke, die auch nicht einmal in der Sprache einen Unterschied von der Hegelschen Auffassung zeigen, sondern sie vielmehr wörtlich wiederholen.

||XII| Wie wenig während des Akts der Kritik (Bauer, die „Synoptiker") ein Bewußtsein vorhanden war über das Verhältnis zur Hegelschen Dialektik, wie wenig dieses Bewußtsein auch nach dem Akt der stofflichen Kritik entstand, beweist Bauer, wenn er in seiner „Guten Sache der Frei-

[1] In der Handschrift: in Bewegung

heit" die vorlaute Frage des Herrn Gruppe, „was nun mit der Logik", dadurch abweist, daß er ihn auf kommende Kritiker verweist.

Aber auch nun, nachdem *Feuerbach* – sowohl in seinen „Thesen" in den „Anecdotis" als ausführlich in der „Philosophie der Zukunft" – die alte Dialektik und Philosophie dem Keim nach umgeworfen hat, nachdem dagegen jene Kritik, welche diese Tat gar nicht zu vollbringen wußte, dagegen die Tat vollbracht sah, als reine, entschiedne, absolute, mit sich ins klare gekommene Kritik ausgerufen, nachdem sie in ihrem spiritualistischen Hochmut die ganze geschichtliche Bewegung auf das Verhältnis der übrigen Welt – die ihr gegenüber unter die Kategorie der „Masse" fällt – zu ihr selbst reduziert und alle dogmatischen Gegensätze in dem *einen* dogmatischen Gegensatz ihrer eignen Klugheit und der Dummheit der Welt, des kritischen Christus und der Menschheit, als den „*Haufen*", aufgelöst hat, nachdem sie ihre eigne Vortrefflichkeit täglich und stündlich an der Geistlosigkeit der Masse bewiesen hat, nachdem sie endlich das kritische *jüngste Gericht* unter der Gestalt verkündigt hat, daß der Tag herannahe, wo die ganze verfallende Menschheit ihr gegenüber sich scharen werde, von ihr in Gruppen sondiert, und jeder besondre Haufen sein testimonium paupertatis erhalten werde, nachdem sie ihre Erhabenheit über menschliche Empfindungen, wie über die Welt, über welche sie in erhabener Einsamkeit thronend, nur von Zeit zu Zeit das Gelächter der olympischen Götter von ihren sarkastischen Lippen schallen läßt, hat drucken lassen – nach allen diesen ergötzlichen Gebarungen des unter der Form der Kritik verscheidenden Idealismus (des Junghegeltums) hat er auch nicht einmal die Ahnung ausgesprochen, daß man sich nun kritisch mit seiner Mutter, der Hegelschen Dialektik, auseinanderzusetzen habe, ja selbst über sein kritisches Verhältnis zur Feuerbachischen Dialektik [nichts] anzugeben gewußt. Ein völliges unkritisches Verhalten zu sich selbst.

Feuerbach ist der einzige, der ein *ernsthaftes*, ein *kritisches* Verhältnis zur Hegelschen Dialektik hat und wahrhafte Entdeckungen auf diesem Gebiete gemacht hat, überhaupt der wahre Überwinder der alten Philosophie ist. Die Größe der Leistung und die geräuschlose Einfachheit, womit F[euerbach] sie der Welt gibt, stehn in einem wunderlichen Gegensatz zu dem umgekehrten Verhältnis.

Feuerbachs große Tat ist:

1. der Beweis, daß die Philosophie nichts andres ist als die in Gedanken gebrachte und denkend ausgeführte Religion; eine andre Form und Daseinsweise der Entfremdung des menschlichen Wesens; also ebenfalls zu verurteilen ist;

2. die Gründung des *wahren Materialismus* und der *reellen Wissenschaft*, indem Feuerbach das gesellschaftliche Verhältnis „des Menschen zum Menschen" ebenso zum Grundprinzip der Theorie macht;

3. indem er der Negation der Negation, die das absolut Positive zu sein behauptet, das auf sich selbst ruhende und positiv auf sich selbst begründete Positive entgegenstellt.

Feuerbach erklärt die Hegelsche Dialektik – (und begründet dadurch den Ausgang vom Positiven, vom Sinnlich-Gewissen) – folgendermaßen:

Hegel geht aus von der Entfremdung (logisch: dem Unendlichen, abstrakt Allgemeinen) der Substanz, der absoluten und fixierten Abstraktion. – D. h. populär ausgedrückt, er geht von der Religion und Theologie aus.

Zweitens: Er hebt das Unendliche auf, setzt das Wirkliche, Sinnliche, Reale, Endliche, Besondre (Philosophie, Aufhebung der Religion und Theologie).

Drittens: Er hebt das Positive wieder auf, stellt die Abstraktion, das Unendliche, wieder her. Wiederherstellung der Religion und Theologie.

Feuerbach faßt also die Negation der Negation *nur* als Widerspruch der Philosophie mit sich selbst auf, als die Philosophie, welche die Theologie (Transzendenz etc.) bejaht, nachdem sie dieselbe verneint hat, also im Gegensatz zu sich selbst bejaht.

Die Position oder Selbstbejahung und Selbstbestätigung, die in der Negation der Negation liegt, wird für eine ihrer selbst noch nicht sichere, darum mit ihrem Gegensatz behaftete, an sich selbst zweifelnde und darum des Beweises bedürftige, also nicht durch ihr Dasein sich selbst beweisende, als nicht eingestandne ||XIII| Position gefaßt und darum ihr direkt und unvermittelt die sinnlich gewisse, auf sich selbst gegründete Position entgegengestellt.[1]

Aber indem Hegel die Negation der Negation – der positiven Beziehung nach, die in ihr liegt, als das wahrhaft und einzig Positive, der negativen Beziehung nach, die in ihr liegt, als den einzig wahren Akt und Selbstbetätigungsakt alles Seins – aufgefaßt hat, hat er nur den *abstrakten, logischen, spekulativen* Ausdruck für die Bewegung der Geschichte gefunden, die noch nicht *wirkliche* Geschichte des Menschen als eines vorausgesetzten Subjekts, sondern erst *Erzeugungsakt, Entstehungsgeschichte* des Menschen ist. – Sowohl die abstrakte Form werden wir erklären, als den Unterschied,

[1] Am unteren Rand der Manuskriptseite steht ohne Verweis die Bemerkung: Feuerbach faßt noch die Negation der Negation, den konkreten Begriff als das sich im Denken überbietende und als Denken unmittelbar Anschauung, Natur, Wirklichkeit sein wollende Denken.[131]

den diese Bewegung bei Hegel im Gegensatz zur modernen Kritik zu demselben Prozeß in Feuerbachs „Wesen des Christentums" hat oder vielmehr die *kritische* Gestalt dieser bei Hegel noch unkritischen Bewegung. – Ein Blick auf das Hegelsche System. Man muß beginnen mit der Hegelschen *Phänomenologie*, der wahren Geburtsstätte und dem Geheimnis der Hegelschen Philosophie. –

Phänomenologie.

A. *Das Selbstbewußtsein.*

I. *Bewußtsein.* α) Sinnliche Gewißheit oder das Dieses und das *Meinen.* β) Die *Wahrnehmung* oder das Ding mit seinen Eigenschaften und die *Täuschung.* γ) Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

II. *Selbstbewußtsein.* Die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst. a) Selbständigkeit und Unselbständigkeit des Selbstbewußtseins, Herrschaft und Knechtschaft. b) Freiheit des Selbstbewußtseins. Stoizismus, Skeptizismus, das unglückliche Bewußtsein.

III. *Vernunft.* Gewißheit und Wahrheit der Vernunft. a) Beobachtende Vernunft; Beobachtung der Natur und des Selbstbewußtseins. b) Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewußtseins durch sich selbst. Die Lust und die Notwendigkeit. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels. Die Tugend und der Weltlauf. c) Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist. Das geistige Tierreich und der Betrug oder die Sache selbst. Die gesetzgebende Vernunft. Die gesetzprüfende Vernunft.

B. *Der Geist.*

I. Der *wahre* Geist; die Sittlichkeit. II. Der sich entfremdete Geist, die Bildung. III. Der seiner selbst gewisse Geist, die Moralität.

C. Die Religion. *Natürliche, Kunstreligion, offenbare* Religion.

D. *Das absolute Wissen.*

Wie die *„Enzyklopädie"* Hegels mit der Logik beginnt, mit dem *reinen spekulativen Gedanken*, und mit dem *absoluten Wissen*, dem selbstbewußten, sich selbst erfassenden philosophischen oder absoluten, d.i. übermenschlichen abstrakten Geiste, aufhört, so ist die ganze „Enzyklopädie" nichts als das *ausgebreitete Wesen* des philosophischen Geistes, seine Selbstvergegenständlichung; wie der philosophische Geist nichts ist als der innerhalb seiner Selbstentfremdung denkend, d.h. abstrakt sich erfassende entfremdete Geist der Welt. – Die *Logik* – das *Geld* des Geistes, der spekulative, der *Gedankenwert* des Menschen und der Natur – ihr gegen alle wirkliche Bestimmtheit vollständig gleichgültig gewordnes und darum unwirkliches Wesen – das *entäußerte*, daher von der Natur und dem

wirklichen Menschen abstrahierende *Denken;* das *abstrakte* Denken. – Die *Äußerlichkeit dieses abstrakten Denkens* ... die *Natur*, wie sie für dies abstrakte Denken ist. Sie ist ihm äußerlich, sein Selbstverlust; und es faßt sie auch äußerlich, als abstrakten Gedanken, aber als entäußertes abstraktes Denken – endlich der *Geist*, dies in seine eigne Geburtsstätte heimkehrende Denken, welches sich als anthropologischer, phänomenologischer, psychologischer, sittlicher, künstlich-religiöser Geist immer noch nicht für sich selbst gilt, bis es sich endlich als *absolutes* Wissen und darum absoluter, i.e. abstrakter Geist vorfindet und selbstbejaht, sein bewußtes und ihm entsprechendes Dasein erhält. Denn sein wirkliches Dasein ist die *Abstraktion.* –

Ein doppelter Fehler bei Hegel.

[Der] 1. tritt in der „Phänomenologie" als der Geburtsstätte der Hegelschen Philosophie am klarsten hervor. Wenn er z.B. Reichtum, Staatsmacht etc. als dem *menschlichen* Wesen entfremdete Wesen gefaßt, so geschieht dies nur in ihrer Gedankenform ... Sie sind Gedankenwesen – daher bloß eine Entfremdung des *reinen*, d.i. abstrakten philosophischen Denkens. Die ganze Bewegung endet daher mit dem absoluten Wissen. Wovon diese Gegenstände entfremdet sind und wem sie mit der Anmaßung der Wirklichkeit entgegentreten, das ist eben das abstrakte Denken. Der *Philosoph* legt sich – also selbst eine abstrakte Gestalt des entfremdeten Menschen – als den *Maßstab* der entfremdeten Welt an. Die ganze *Entäußerungsgeschichte* und die ganze *Zurücknahme* der Entäußerung ist daher nichts als die *Produktionsgeschichte* des abstrakten, i.e. absoluten ||XVII|[1] Denkens, des logischen spekulativen Denkens. Die *Entfremdung,* welche daher das eigentliche Interesse dieser Entäußerung und Aufhebung dieser Entäußerung bildet, ist der Gegensatz von *an sich* und *für sich*, von *Bewußtsein und Selbstbewußtsein*, von *Objekt und Subjekt*, d.h. der Gegensatz des abstrakten Denkens und der sinnlichen Wirklichkeit oder der wirklichen Sinnlichkeit innerhalb des Gedankens selbst. Alle andern Gegensätze und Bewegungen dieser Gegensätze sind nur der *Schein*, die *Hülle*, die *exoterische* Gestalt dieser einzig interessanten Gegensätze, welche den *Sinn* der andren profanen G[egensätze] bilden. Nicht, daß das menschliche Wesen sich *unmenschlich*, im Gegensatz zu sich selbst sich *vergegenständlicht*, sondern, daß es im *Unterschied* vom und im *Gegensatz* zum abstrakten Denken sich *vergegenständlicht*, gilt als das gesetzte und als das aufzuhebende Wesen der Entfremdung.

[1] In der Handschrift steht der Hinweis: (Siehe p. XIII.)

||XVIII| Die Aneignung der zu Gegenständen und zu fremden Gegenständen gewordenen Wesenskräfte des Menschen ist also erstens nur eine *Aneignung*, die im *Bewußtsein*, im *reinen Denken*, i.e. in der *Abstraktion* vor sich geht, die Aneignung dieser Gegenstände als *Gedanken* und *Gedankenbewegungen*, weshalb schon in der „Phänomenologie" – trotz ihres durchaus negativen und kritischen Aussehns und trotz der wirklich in ihr enthaltnen, oft weit der spätren Entwicklung vorgreifenden Kritik – schon der unkritische Positivismus und der ebenso unkritische Idealismus der spätern Hegelschen Werke – diese philosophische Auflösung und Wiederherstellung der vorhandnen Empirie – latent liegt, als Keim, als Potenz, als ein Geheimnis vorhanden ist. *Zweitens.* Die Vindizierung der gegenständlichen Welt für den Menschen – z.B. die Erkenntnis, daß das *sinnliche* Bewußtsein kein *abstrakt* sinnliches Bewußtsein, sondern ein *menschlich* sinnliches Bewußtsein, daß die Religion, der Reichtum etc. nur die entfremdete Wirklichkeit der *menschlichen* Vergegenständlichung, der zum Werk herausgebornen *menschlichen* Wesenskräfte und darum nur der *Weg* zur wahren *menschlichen* Wirklichkeit sind –, diese Aneignung oder die Einsicht in diesen Prozeß erscheint daher bei Hegel so, daß die *Sinnlichkeit, Religion,* Staatsmacht etc. *geistige* Wesen sind – denn nur der *Geist* ist das *wahre* Wesen des Menschen, und die wahre Form des Geistes ist der denkende Geist, der logische, spekulative Geist. Die *Menschlichkeit* der Natur und der von der Geschichte erzeugten Natur, der Produkte des Menschen, erscheint darin, daß sie *Produkte* des abstrakten Geistes sind und insofern also *geistige* Momente, *Gedankenwesen.* Die „Phänomenologie" ist daher die verborgne, sich selbst noch unklare und mystizierende Kritik; aber insofern sie die *Entfremdung* des Menschen – wenn auch der Mensch nur in der Gestalt des Geistes erscheint – festhält, liegen in ihr *alle* Elemente der Kritik verborgen und oft schon in einer weit den Hegelschen Standpunkt überragenden Weise *vorbereitet* und *ausgearbeitet.* Das „unglückliche Bewußtsein", das „ehrliche Bewußtsein", der Kampf des „edelmütigen und niederträchtigen Bewußtseins" etc. etc., diese einzelnen Abschnitte enthalten die *kritischen* Elemente – aber noch in einer entfremdeten Form – ganzer Sphären, wie der Religion, des Staats, des bürgerlichen Lebens etc. Wie also das *Wesen*, der *Gegenstand* als Gedankenwesen, so ist das *Subjekt* immer *Bewußtsein* oder *Selbstbewußtsein*, oder vielmehr der Gegenstand erscheint nur als *abstraktes* Bewußtsein, der Mensch nur als *Selbstbewußtsein*, die unterschiedenen Gestalten der Entfremdung, die auftreten, sind daher nur verschiedne Gestalten des Bewußtseins und Selbstbewußtseins. Wie *an sich* das abstrakte Bewußtsein – als welches der Gegenstand gefaßt

wird – bloß ein Unterscheidungsmoment des Selbstbewußtseins ist –, so tritt auch als Resultat der Bewegung die Identität des Selbstbewußtseins mit dem Bewußtsein, das absolute Wissen, die nicht mehr nach außen hin, sondern nur noch in sich selbst vorgehende Bewegung des abstrakten Denkens als Resultat auf, d.h. die Dialektik des reinen Gedankens ist das Resultat[1]. |XVIII||

||XXIII|[2] [132] Das Große an der Hegelschen *„Phänomenologie"* und ihrem Endresultate – der Dialektik der Negativität als dem bewegenden und erzeugenden Prinzip – ist also einmal, daß Hegel die Selbsterzeugung des Menschen als einen Prozeß faßt, die Vergegenständlichung als Entgegenständlichung, als Entäußerung und als Aufhebung dieser Entäußerung; daß er also das Wesen der *Arbeit* faßt und den gegenständlichen Menschen, wahren, weil wirklichen Menschen, als Resultat seiner *eignen Arbeit* begreift. Das *wirkliche, tätige* Verhalten des Menschen zu sich als Gattungswesen oder die Betätigung seiner als eines wirklichen Gattungswesens, d.h. als menschlichen Wesens, ist nur möglich dadurch, daß er wirklich alle seine *Gattungskräfte* – was wieder nur durch das Gesamtwirken der Menschen möglich ist, nur als Resultat der Geschichte – herausschafft, sich zu ihnen als Gegenständen verhält, was zunächst wieder nur in der Form der Entfremdung möglich ist.

Die Einseitigkeit und die Grenze Hegels werden wir nun ausführlich an dem Schlußkapitel der „Phänomenologie" – „Das absolute Wissen" – ein Kapitel, welches sowohl den zusammengefaßten Geist der Phänomenologie, ihr Verhältnis zur spekulativen Dialektik, als auch das *Bewußtsein* Hegels über beide und ihr wechselseitiges Verhältnis enthält – darstellen.

Vorläufig nehmen wir nur noch das vorweg: Hegel steht auf dem Standpunkt der modernen Nationalökonomen. Er erfaßt die *Arbeit* als das *Wesen*, als das sich bewährende Wesen des Menschen; er sieht nur die positive Seite der Arbeit, nicht ihre negative. Die Arbeit ist das *Fürsichwerden* des *Menschen* innerhalb der *Entäußerung* oder als *entäußerter* Mensch. Die Arbeit, welche Hegel allein kennt und anerkennt, ist die *abstrakt geistige*. Was also überhaupt das *Wesen* der Philosophie bildet, die *Entäußerung des sich wissenden Menschen* oder die sich *denkende entäußerte* Wissenschaft, dies erfaßt Hegel als ihr Wesen, und er kann daher der vorhergehenden Philosophie gegenüber ihre einzelnen Momente zusammenfassen und seine Philosophie als *die* Philosophie darstellen. Was die andern Philosophen

---

[1] In der Handschrift steht der Hinweis: (Siehe Fortsetzung p.XXII.) – [2] in der Handschrift steht der Hinweis: (Sieh p. XVIII.)

taten – daß sie einzelne Momente der Natur und des menschlichen Lebens als Momente des Selbstbewußtseins und zwar des abstrakten Selbstbewußtseins fassen –, das *weiß* Hegel als das *Tun* der Philosophie. Darum ist seine Wissenschaft absolut.

Gehn wir nun zu unserm Gegenstand über.

„Das absolute Wissen". Letztes Kapitel der „Phänomenologie".

Die Hauptsache ist, daß der *Gegenstand* des *Bewußtseins* nichts andres als das *Selbstbewußtsein* oder daß der Gegenstand nur das *vergegenständlichte Selbstbewußtsein*, das Selbstbewußtsein als Gegenstand ist. (Setzen des Menschen = Selbstbewußtsein.)

Es gilt daher den *Gegenstand des Bewußtseins* zu überwinden. Die *Gegenständlichkeit* als solche gilt für ein *entfremdetes*, dem *menschlichen Wesen*, dem Selbstbewußtsein nicht entsprechendes Verhältnis des Menschen. Die *Wiederaneignung* des als fremd, unter der Bestimmung der Entfremdung erzeugten gegenständlichen Wesens des Menschen, hat also nicht nur die Bedeutung, die *Entfremdung*, sondern die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, d.h. also der Mensch gilt als ein *nicht-gegenständliches, spiritualistisches* Wesen.

Die Bewegung der *Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins* beschreibt Hegel nun wie folgt:

Der *Gegenstand* zeigt sich nicht nur (dies ist nach Hegel die *einseitige* – also die die eine Seite erfassende – Auffassung jener Bewegung) als *zurückkehrend* in das *Selbst*. Der Mensch wird = Selbst gesetzt. Das Selbst ist aber nur der *abstrakt* gefaßte und durch Abstraktion erzeugte Mensch. Der Mensch *ist* selbstisch. Sein Auge, sein Ohr etc. ist *selbstisch;* jede seiner Wesenskräfte hat in ihm die Eigenschaft der *Selbstigkeit*. Aber deswegen ist es nun ganz falsch zu sagen: Das *Selbstbewußtsein* hat Aug', Ohr, Wesenskraft. Das *Selbstbewußtsein* ist vielmehr eine Qualität der menschlichen Natur, des menschlichen Auges etc., nicht die menschliche Natur ist eine Qualität des ||XXIV| *Selbstbewußtseins*.

Das für sich abstrahierte und fixierte Selbst ist der Mensch als *abstrakter Egoist*, der in seine reine Abstraktion zum Denken erhobne *Egoismus*. (Wir kommen später hierauf zurück.)

Das *menschliche Wesen*, der *Mensch*, gilt für Hegel = *Selbstbewußtsein*. Alle Entfremdung des menschlichen Wesens ist daher *nichts* als *Entfremdung des Selbstbewußtseins*. Die Entfremdung des Selbstbewußtseins gilt nicht als *Ausdruck*, im Wissen und Denken sich abspiegelnder Ausdruck der *wirklichen* Entfremdung des menschlichen Wesens. Die *wirkliche*, als real erscheinende Entfremdung vielmehr ist ihrem *innersten* verborgnen –

und erst durch die Philosophie ans Licht gebrachten – Wesen nach nichts andres als die *Erscheinung* von der Entfremdung des wirklichen menschlichen Wesens, des *Selbstbewußtseins*. Die Wissenschaft, welche dies begreift, heißt daher *Phänomenologie*. Alle Wiederaneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens erscheint daher als eine Einverleibung in das Selbstbewußtsein; der sich seines Wesens bemächtigende Mensch ist *nur* das der gegenständlichen Wesen sich bemächtigende Selbstbewußtsein. Die Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst ist daher die Wiederaneignung des Gegenstandes. –

Allseitig ausgedrückt ist die *Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins:*

1. daß der Gegenstand als solcher sich dem Bewußtsein als verschwindend darstellt;

2. daß die Entäußerung des Selbstbewußtseins es ist, welche die Dingheit setzt;

3. daß diese Entäußerung nicht nur *negative*, sondern *positive* Bedeutung hat;

4. sie nicht nur *für uns* oder an sich, sondern *für es selbst* hat.

5. *Für es* hat das Negative des Gegenstandes oder dessen Sich-Selbst-Aufheben dadurch die *positive* Bedeutung, oder es *weiß* diese Nichtigkeit desselben dadurch, daß es sich selbst entäußert, denn in dieser Entäußerung setzt es *sich* als Gegenstand oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins* willen als sich selbst.

6. Andrerseits liegt hierin zugleich dies andre Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensosehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in *seinem* Anderssein *als solchem bei sich* ist.

7. Dies ist die Bewegung des Bewußtseins, und dies ist darin die Totalität seiner Momente.

8. Es muß sich ebenso zu dem Gegenstand nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten und ihn nach jeder derselben so erfaßt haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht ihn *an sich* zum *geistigen Wesen* und für das Bewußtsein wird dies in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben als des *Selbsts* oder durch das oben genannte *geistige* Verhalten zu ihnen.[133]

ad 1. Daß der Gegenstand als solcher sich dem Bewußtsein als verschwindend darstellt, ist die oben erwähnte *Rückkehr des Gegenstandes in das Selbst.*

ad 2. Die *Entäußerung des Selbstbewußtseins* setzt die *Dingheit*. Weil der Mensch = Selbstbewußtsein, so ist sein entäußertes gegenständliches Wesen oder die *Dingheit* (das, *was für ihn Gegenstand* ist, und Gegenstand

ist wahrhaft nur für ihn, was ihm wesentlicher Gegenstand, was also sein *gegenständliches* Wesen ist. Da nun nicht der *wirkliche Mensch,* darum auch nicht die *Natur* – der Mensch ist die *menschliche Natur* –, als solcher zum Subjekt gemacht wird, sondern nur die Abstraktion des Menschen, das Selbstbewußtsein, so kann die Dingheit nur das entäußerte Selbstbewußtsein sein) = dem *entäußerten Selbstbewußtsein,* und die *Dingheit* ist durch diese Entäußerung gesetzt. Daß ein lebendiges, natürliches, mit gegenständlichen, i.e. materiellen Wesenskräften ausgerüstetes und begabtes Wesen auch sowohl *wirkliche* natürliche *Gegenstände* seines Wesens hat, als daß seine Selbstentäußerung die Setzung einer *wirklichen,* aber unter der Form der *Äußerlichkeit,* also zu seinem Wesen nicht gehörigen und übermächtigen, gegenständlichen Welt ist, ist ganz natürlich. Es ist nichts Unbegreifliches und Rätselhaftes dabei. Vielmehr wäre das Gegenteil rätselhaft. Aber daß ein *Selbstbewußtsein* durch seine Entäußerung nur die *Dingheit,* d.h. selbst nur ein abstraktes Ding, ein Ding der Abstraktion und kein *wirkliches* Ding setzen kann, ist ebenso klar. Es ist ||XXVI|[134] ferner klar, daß die Dingheit daher durchaus nichts *Selbständiges, Wesentliches* gegen das Selbstbewußtsein, sondern ein bloßes Geschöpf, ein von ihm *Gesetztes* ist, und das Gesetzte, statt sich selbst zu bestätigen, ist nur eine Bestätigung des Aktes des Setzens, der einen Augenblick seine Energie als das Produkt fixiert und zum *Schein* ihm die Rolle – aber nur für einen Augenblick – eines selbständigen, wirklichen Wesens erteilt.

Wenn der wirkliche, leibliche, auf der festen wohlgerundeten Erde stehende, alle Naturkräfte aus- und einatmende *Mensch* seine wirklichen, gegenständlichen *Wesenskräfte* durch seine Entäußerung als fremde Gegenstände *setzt,* so ist nicht das *Setzen* Subjekt; es ist die Subjektivität *gegenständlicher* Wesenskräfte, deren Aktion daher auch eine *gegenständliche* sein muß. Das gegenständliche Wesen wirkt gegenständlich, und es würde nicht gegenständlich wirken, wenn nicht das Gegenständliche in seiner Wesensbestimmung läge. Es schafft, setzt nur Gegenstände, weil es durch Gegenstände gesetzt ist, weil es von Haus aus *Natur* ist. In dem Akt des Setzens fällt es also nicht aus seiner „reinen Tätigkeit" in ein *Schaffen* des *Gegenstandes,* sondern sein *gegenständliches* Produkt bestätigt nur seine *gegenständliche* Tätigkeit, seine Tätigkeit als die Tätigkeit eines gegenständlichen natürlichen Wesens.

Wir sehn hier, wie der durchgeführte Naturalismus oder Humanismus sich sowohl von dem Idealismus, als dem Materialismus unterscheidet und zugleich ihre beide vereinigende Wahrheit ist. Wir sehn zugleich, wie nur der Naturalismus fähig ist, den Akt der Weltgeschichte zu begreifen.

⟨Der *Mensch* ist unmittelbar *Naturwesen*. Als Naturwesen und als lebendiges Naturwesen ist er teils mit *natürlichen Kräften*, mit *Lebenskräften* ausgerüstet, ein *tätiges* Naturwesen; diese Kräfte existieren in ihm als Anlagen und Fähigkeiten, als *Triebe;* teils ist er als natürliches, leibliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ein *leidendes*, bedingtes und beschränktes Wesen, wie es auch das Tier und die Pflanze ist, d.h. die *Gegenstände* seiner Triebe existieren außer ihm, als von ihm unabhängige *Gegenstände;* aber diese Gegenstände sind *Gegenstände* seines *Bedürfnisses*, zur Betätigung und Bestätigung seiner Wesenskräfte unentbehrliche, wesentliche *Gegenstände*. Daß der Mensch ein *leibliches*, naturkräftiges, lebendiges, wirkliches, sinnliches, gegenständliches Wesen ist, heißt, daß er *wirkliche, sinnliche Gegenstände* zum Gegenstand seines Wesens, seiner Lebensäußerung hat oder daß er nur an wirklichen, sinnlichen Gegenständen sein Leben *äußern* kann. Gegenständlich, natürlich, sinnlich *sein* und sowohl Gegenstand, Natur, Sinn außer sich haben oder selbst Gegenstand, Natur, Sinn für ein drittes sein ist identisch.⟩ Der *Hunger* ist ein natürliches *Bedürfnis;* er bedarf also einer *Natur* außer sich, eines *Gegenstandes* außer sich, um sich zu befriedigen, um sich zu stillen. Der Hunger ist das gestandne Bedürfnis meines Leibes nach einem außer ihm seienden, zu seiner Integrierung und Wesensäußerung unentbehrlichen *Gegenstande*. Die Sonne ist der *Gegenstand* der Pflanze, ein ihr unentbehrlicher, ihr Leben bestätigender Gegenstand, wie die Pflanze Gegenstand der Sonne ist, als *Äußerung* von der lebenserweckenden Kraft der Sonne, von der *gegenständlichen* Wesenskraft der Sonne.

Ein Wesen, welches seine Natur nicht außer sich hat, ist kein *natürliches* Wesen, nimmt nicht teil am Wesen der Natur. Ein Wesen, welches keinen Gegenstand außer sich hat, ist kein gegenständliches Wesen. Ein Wesen, welches nicht selbst Gegenstand für ein drittes Wesen ist, hat kein Wesen zu seinem *Gegenstand*, d.h. verhält sich nicht gegenständlich, sein Sein ist kein gegenständliches.

||XXVII| Ein ungegenständliches Wesen ist ein *Unwesen*.

Setzt ein Wesen, welches weder selbst Gegenstand ist noch einen Gegenstand hat. Ein solches Wesen wäre erstens das *einzige* Wesen, es existierte kein Wesen außer ihm, es existierte einsam und allein. Denn sobald es Gegenstände außer mir gibt, sobald ich nicht *allein* bin, bin ich ein *andres*, eine *andre Wirklichkeit* als der Gegenstand außer mir. Für diesen 3ten Gegenstand bin ich also eine *andre Wirklichkeit* als er, d.h. *sein* Gegenstand. Ein Wesen, welches nicht Gegenstand eines andren Wesens ist, unterstellt also, daß *kein* gegenständliches Wesen existiert. Sobald ich

einen Gegenstand habe, hat dieser Gegenstand mich zum Gegenstand. Aber ein *ungegenständliches* Wesen ist ein unwirkliches, unsinnliches, nur gedachtes, d.h. nur eingebildetes Wesen, ein Wesen der Abstraktion. *Sinnlich* sein, d.h. wirklich sein, ist Gegenstand des Sinns sein, *sinnlicher* Gegenstand sein, also sinnliche Gegenstände außer sich haben, Gegenstände seiner Sinnlichkeit haben. Sinnlich sein ist *leidend* sein.

Der Mensch als ein gegenständliches sinnliches Wesen ist daher ein *leidendes* und, weil sein Leiden empfindendes Wesen, ein *leidenschaftliches* Wesen. Die Leidenschaft, die Passion ist die nach seinem Gegenstand energisch strebende Wesenskraft des Menschen.

⟨Aber der Mensch ist nicht nur Naturwesen, sondern er ist *menschliches* Naturwesen; d.h. für sich selbst seiendes Wesen, darum *Gattungswesen*, als welches er sich sowohl in seinem Sein als in seinem Wissen bestätigen und betätigen muß. Weder sind also die *menschlichen* Gegenstände die Naturgegenstände, wie sie sich unmittelbar bieten, noch ist der *menschliche Sinn*, wie er unmittelbar *ist*, gegenständlich ist, *menschliche* Sinnlichkeit, menschliche Gegenständlichkeit. Weder die Natur – objektiv – noch die Natur subjektiv ist unmittelbar dem *menschlichen* Wesen adäquat vorhanden.⟩ Und wie alles Natürliche *entstehn* muß, so hat auch der *Mensch* seinen Entstehungsakt, die *Geschichte*, die aber für ihn eine gewußte und darum als Entstehungsakt mit Bewußtsein sich aufhebender Entstehungsakt ist. Die Geschichte ist die wahre Naturgeschichte des Menschen. – (Darauf ist zurückzukommen.)

Drittens, weil dies Setzen der Dingheit selbst nur ein Schein, ein dem Wesen der reinen Tätigkeit widersprechender Akt ist, muß es auch wieder aufgehoben, die Dingheit geleugnet werden.

ad 3, 4, 5, 6. – 3. Diese Entäußerung des Bewußtseins hat nicht nur *negative*, sondern auch *positive* Bedeutung und 4. diese positive Bedeutung nicht nur *für uns* oder an sich, sondern für es, das Bewußtsein, selbst. 5. *Für es* hat das Negative des Gegenstandes oder dessen Sich-Selbst-Aufheben dadurch die *positive* Bedeutung, oder es *weiß* diese Nichtigkeit desselben dadurch, daß es *sich* selbst entäußert, denn um diese Entäußerung *weiß* es als Gegenstand oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseins* willen als sich selbst. 6. Andrerseits liegt hierin zugleich das andre Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensosehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem *Anderssein als solchem bei sich* ist.

Wir haben schon gesehn. Die Aneignung des entfremdeten gegenständlichen Wesens oder die Aufhebung der Gegenständlichkeit unter der Bestimmung der *Entfremdung* – die von der gleichgültigen Fremdheit bis zur

wirklichen feindseligen Entfremdung fortgehn muß – hat für Hegel zugleich oder sogar hauptsächlich die Bedeutung, die *Gegenständlichkeit* aufzuheben, weil nicht der *bestimmte* Charakter des Gegenstandes, sondern sein *gegenständlicher* Charakter für das Selbstbewußtsein das Anstößige und die Entfremdung ist. Der Gegenstand ist daher ein Negatives, ein sich selbst Aufhebendes, eine *Nichtigkeit*. Diese Nichtigkeit desselben hat für das Bewußtsein nicht nur eine negative, sondern eine *positive* Bedeutung, denn jene *Nichtigkeit* des Gegenstandes ist eben die *Selbstbestätigung* der Ungegenständlichkeit, der ||XXVIII| *Abstraktion*, seiner selbst. Für das *Bewußtsein selbst* hat die Nichtigkeit des Gegenstands darum eine positive Bedeutung, daß es diese Nichtigkeit, das gegenständliche Wesen, als seine *Selbstentäußerung weiß;* daß es weiß, daß sie nur ist durch seine Selbstentäußerung...

Die Art, wie das Bewußtsein ist, und wie etwas für es ist, ist das *Wissen*. Das Wissen ist sein einziger Akt. Etwas wird daher für dasselbe, insofern es dies *Etwas weiß*. Wissen ist sein einziges gegenständliches Verhalten. – Es weiß nun die Nichtigkeit des Gegenstandes, d.h. das Nichtunterschiedensein des Gegenstandes von ihm, das Nichtsein des Gegenstandes für es – dadurch, daß es den Gegenstand als seine *Selbstentäußerung* weiß, d.h. sich – das Wissen als Gegenstand – dadurch weiß, daß der Gegenstand nur der *Schein* eines Gegenstandes, ein vorgemachter Dunst ist, seinem Wesen nach aber nichts andres als das Wissen selbst, welches sich sich selbst entgegengestellt und daher sich eine *Nichtigkeit*, ein Etwas entgegengestellt hat, was *keine* Gegenständlichkeit außer dem Wissen hat; oder das Wissen weiß, daß es, indem es sich zu einem Gegenstand verhält, nur *außer* sich ist, sich entäußert; daß *es selbst* sich nur als Gegenstand *erscheint*, oder daß das, was ihm als Gegenstand erscheint, nur es selbst ist.

Andrerseits, sagt Hegel, liegt hierin zugleich dies andre Moment, daß es diese Entäußerung und Gegenständlichkeit ebensosehr aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in seinem *Anderssein als solchem bei sich* ist.

Wir haben in dieser Auseinandersetzung alle Illusionen der Spekulation zusammen.

Einmal: Das Bewußtsein, das Selbstbewußtsein ist in *seinem Anderssein als solchem bei sich*. Es ist daher – oder wenn wir hier von der Hegelschen Abstraktion abstrahieren und statt das Selbstbewußtsein das Selbstbewußtsein des Menschen setzen –, es ist in seinem *Anderssein als solchem bei sich*. Darin liegt einmal, daß das Bewußtsein – das Wissen als Wissen – das Denken als Denken – unmittelbar das *andre* seiner selbst [zu] sein, Sinnlichkeit, Wirklichkeit, Leben zu sein vorgibt – das im Denken sich über-

bietende Denken. (Feuerbach.[135]) Diese Seite ist hierin enthalten, insofern das Bewußtsein als nur Bewußtsein nicht an der entfremdeten Gegenständlichkeit, sondern an der *Gegenständlichkeit als solcher* seinen Anstoß hat.

Zweitens liegt hierin, daß der selbstbewußte Mensch, insofern er die geistige Welt – oder das geistige allgemeine Dasein seiner Welt – als Selbstentäußerung erkannt und aufgehoben hat, er dieselbe dennoch wieder in dieser entäußerten Gestalt bestätigt und als sein wahres Dasein ausgibt, sie wiederherstellt, [*in seinem*][1] *Anderssein als solchem bei sich* zu sein vorgibt, also nach Aufhebung z.B. der Religion, nach der Erkennung der Religion als eines Produkts der Selbstentäußerung, dennoch in der *Religion* als *Religion* sich bestätigt findet. Hier *ist* die Wurzel des *falschen* Positivismus Hegels oder seines nur *scheinbaren* Kritizismus: was Feuerbach als Setzen, Negieren und Wiederherstellen der Religion oder Theologie bezeichnet – was aber allgemeiner zu fassen ist. Also die Vernunft ist bei sich in der Unvernunft als Unvernunft. Der Mensch, der in Recht, Politik etc. ein entäußertes Leben zu führen erkannt hat, führt in diesem entäußerten Leben als solchem sein wahres menschliches Leben[2]. Die Selbstbejahung, Selbstbestätigung im *Widerspruch* mit sich selbst, sowohl mit dem Wissen als mit dem Wesen des Gegenstandes, ist also das wahre *Wissen* und *Leben*.

Von einer Akkommodation Hegels gegen Religion, Staat etc. kann also keine Rede mehr sein, da diese Lüge die Lüge seines Prinzips ist.

||XXIX| Wenn ich die Religion als *entäußertes* menschliches Selbstbewußtsein *weiß*, so weiß ich also in ihr als Religion nicht mein Selbstbewußtsein, sondern mein entäußertes Selbstbewußtsein in ihr bestätigt. Mein sich selbst, seinem Wesen angehöriges Selbstbewußtsein weiß ich also dann nicht in der *Religion*, sondern vielmehr in der *vernichteten, aufgehobnen* Religion bestätigt.

Bei Hegel ist die Negation der Negation daher nicht die Bestätigung des wahren Wesens, eben durch Negation des Scheinwesens, sondern die Bestätigung des Scheinwesens oder des sich entfremdeten Wesens in seiner Verneinung oder die Verneinung dieses Scheinwesens als eines gegenständlichen, außer dem Menschen hausenden und von ihm unabhängigen Wesens und seine Verwandlung in das Subjekt.

Eine eigentümliche Rolle spielt daher das *Aufheben*, worin die Verneinung und die Aufbewahrung, die Bejahung verknüpft sind.

So z.B. ist in Hegels Rechtsphilosophie das aufgehobne *Privatrecht* = *Moral*, die aufgehobne Moral = *Familie*, die aufgehobne Familie =

[1] Durch einen Tintenfleck verdeckt – [2] in der Handschrift: ist

bürgerlicher Gesellschaft, die aufgehobne bürgerliche Gesellschaft = *Staat*, der aufgehobne Staat = *Weltgeschichte*. In der *Wirklichkeit* bleiben Privatrecht, Moral, Familie, bürgerliche Gesellschaft, Staat etc. bestehn, nur sind sie zu *Momenten* geworden, zu Existenzen und Daseinsweisen des Menschen, die nicht isoliert gelten, sich wechselseitig auflösen und erzeugen etc., *Momente der Bewegung*.

In ihrer wirklichen Existenz ist dies ihr *bewegliches* Wesen verborgen. Zum Vorschein, zur Offenbarung kömmt es erst im Denken, in der Philosophie, und darum ist mein wahres religiöses Dasein mein *religionsphilosophisches* Dasein, mein wahres politisches Dasein mein *rechtsphilosophisches* Dasein, mein wahres natürliches Dasein das *naturphilosophische* Dasein, mein wahres künstlerisches Dasein das *kunstphilosophische* Dasein, mein wahres *menschliches* Dasein mein *philosophisches Dasein*. Ebenso ist die wahre Existenz von Religion, Staat, Natur, Kunst: die Religions-, Natur-, Staats-, Kunst*philosophie*. Wenn aber nur die Religionsphilosophie etc. mir das wahre Dasein der Religion ist, so bin ich auch nur als *Religionsphilosoph* wahrhaft religiös, und so verleugne ich die *wirkliche* Religiosität und den wirklich *religiösen* Menschen. Aber zugleich *bestätige* ich sie, teils innerhalb meines eignen Daseins oder innerhalb des fremden Daseins, das ich ihnen entgegensetze, denn dieses *ist* nur ihr *philosophischer* Ausdruck; teils in ihrer eigentümlichen ursprünglichen Gestalt, denn sie gelten mir als das nur *scheinbare* Anderssein, als Allegorien, unter sinnlichen Hüllen verborgne Gestalten ihres eignen wahren, id est meines *philosophischen* Daseins.

Ebenso ist die aufgehobne *Qualität* = *Quantität*, die aufgehobne Quantität = *Maß*, das aufgehobne Maß = *Wesen*, das aufgehobne Wesen = *Erscheinung*, die aufgehobne Erscheinung = *Wirklichkeit*, die aufgehobne Wirklichkeit = *Begriff*, der aufgehobne Begriff = *Objektivität*, die aufgehobne Objektivität = *absoluter Idee*, die aufgehobne absolute Idee = *Natur*, die aufgehobne Natur = *subjektivem* Geist, der aufgehobne subjektive Geist = *sittlichem* objektivem Geist, der aufgehobne sittliche Geist = *Kunst*, die aufgehobne Kunst = *Religion*, die aufgehobne Religion = *absolutem Wissen*.

Einerseits ist dies Aufheben ein Aufheben des gedachten Wesens, also das *gedachte* Privateigentum hebt sich auf in den *Gedanken* der Moral. Und weil das Denken sich einbildet, unmittelbar das andre seiner selbst zu sein, *sinnliche Wirklichkeit*, also ihm seine Aktion auch für *sinnliche wirkliche* Aktion gilt, so glaubt dies denkende Aufheben, welches seinen Gegenstand in der Wirklichkeit stehnläßt, ihn wirklich überwunden zu haben und andrerseits, weil er ihm nun als Gedankenmoment geworden ist, darum

gilt er ihm auch in seiner Wirklichkeit als Selbstbestätigung seiner selbst, des Selbstbewußtseins, der Abstraktion.

|| XXX | Nach der einen Seite hin ist das Dasein, welches Hegel in die Philosophie *aufhebt,* daher nicht die *wirkliche* Religion, Staat, Natur, sondern die Religion selbst schon als ein Gegenstand des Wissens, die *Dogmatik,* so die *Jurisprudenz, Staatswissenschaft, Naturwissenschaft.* Nach der einen Seite steht er also im Gegensatz sowohl zu dem *wirklichen* Wesen als zu der unmittelbaren unphilosophischen *Wissenschaft* oder zu den unphilosophischen *Begriffen* dieses Wesens. Er widerspricht daher ihren gangbaren Begriffen.

Andrerseits kann sich der religiöse etc. Mensch in Hegel seine letzte Bestätigung finden.

Es sind nun die *positiven* Momente der Hegelschen Dialektik – innerhalb der Bestimmung der Entfremdung – zu fassen.

a) Das *Aufheben,* als gegenständliche, die Entäußerung in sich *zurücknehmende* Bewegung. – Es ist dies die innerhalb der Entfremdung ausgedrückte Einsicht von der *Aneignung* des gegenständlichen Wesens durch die Aufhebung seiner Entfremdung, die entfremdete Einsicht in die *wirkliche Vergegenständlichung* des Menschen, in die wirkliche Aneignung seines gegenständlichen Wesens durch die Vernichtung der *entfremdeten* Bestimmung der gegenständlichen Welt, durch ihre Aufhebung, in ihrem entfremdeten Dasein, wie der Atheismus als Aufhebung Gottes das Werden des theoretischen Humanismus, der Kommunismus als Aufhebung des Privateigentums die Vindikation des wirklichen menschlichen Lebens als seines Eigentums ist, das Werden des praktischen Humanismus ist, oder der Atheismus ist der durch Aufhebung der Religion, der Kommunismus der durch Aufhebung des Privateigentums mit sich vermittelte Humanismus. Erst durch die Aufhebung dieser Vermittelung – die aber eine notwendige Voraussetzung ist – wird der positiv von sich selbst beginnende, der *positive* Humanismus.

Aber Atheismus, Kommunismus sind keine Flucht, keine Abstraktion, kein Verlieren der von dem Menschen erzeugten gegenständlichen Welt, seiner zur Gegenständlichkeit herausgebornen Wesenskräfte, keine zur unnatürlichen, unentwickelten Einfachheit zurückkehrende Armut. Sie sind vielmehr erst das wirkliche Werden, die wirklich für den Menschen gewordne Verwirklichung seines Wesens und seines Wesens als eines wirklichen.

Hegel faßt also, indem er den *positiven* Sinn der auf sich selbst bezognen Negation – wenn auch wieder in entfremdeter Weise – faßt, die

Selbstentfremdung, Wesensentäußerung, Entgegenständlichung und Entwirklichung des Menschen als Selbstgewinnung, Wesensäußerung, Vergegenständlichung, Verwirklichung. ⟨Kurz, er faßt – innerhalb der Abstraktion – die Arbeit als den *Selbsterzeugungsakt* des Menschen, das Verhalten zu sich als fremdem Wesen und das Betätigen seiner als eines fremden Wesens als das werdende *Gattungsbewußtsein* und *Gattungsleben*.⟩

b) Bei Hegel – abgesehn oder vielmehr als Konsequenz der schon geschilderten Verkehrtheit – erscheint dieser Akt aber einmal als ein *nur formeller*, weil als ein abstrakter, weil das menschliche Wesen selbst nur als *abstraktes denkendes Wesen*, als Selbstbewußtsein gilt; und

zweitens, weil die Fassung *formell* und *abstrakt* ist, darum wird die Aufhebung der Entäußerung zu einer Bestätigung der Entäußerung, oder für Hegel ist jene Bewegung des *Selbsterzeugens*, des *Selbstvergegenständlichens* als *Selbstentäußerung und Selbstentfremdung* die *absolute* und darum die letzte, sich selbst bezweckende und in sich beruhigte, bei ihrem Wesen angelangte *menschliche Lebensäußerung*.

Diese Bewegung in ihrer abstrakten ||XXXI| Form als Dialektik gilt daher als das *wahrhaft menschliche Leben*, und weil es doch eine Abstraktion, eine Entfremdung des menschlichen Lebens ist, gilt es als *göttlicher Prozeß*, aber als der göttliche Prozeß des Menschen – ein Prozeß, den sein von ihm unterschiednes abstraktes, reines, absolutes Wesen selbst durchmacht.

Drittens: Dieser Prozeß muß einen Träger haben, ein Subjekt; aber das Subjekt wird erst als Resultat; dies Resultat, das sich als absolutes Selbstbewußtsein wissende Subjekt, ist daher der *Gott, absoluter Geist, die sich wissende und betätigende Idee*. Der wirkliche Mensch und die wirkliche Natur werden bloß zu Prädikaten, zu Symbolen dieses verborgnen unwirklichen Menschen und dieser unwirklichen Natur. Subjekt und Prädikat haben daher das Verhältnis einer absoluten Verkehrung zueinander, *mystisches Subjekt-Objekt* oder über das *Objekt übergreifende Subjektivität*, das *absolute Subjekt* als ein *Prozeß*, als sich *entäußerndes* und aus der Entäußerung in sich zurückkehrendes, aber sie zugleich in sich zurücknehmendes *Subjekt* und das Subjekt als dieser Prozeß; das reine, *rastlose* Kreisen in sich.

Einmal. Formelle und abstrakte Fassung des Selbsterzeugungs- oder Selbstvergegenständlichungsakts des Menschen.

Der entfremdete Gegenstand, die entfremdete Wesenswirklichkeit des Menschen ist – da Hegel den Menschen = Selbstbewußtsein setzt – nichts als Bewußtsein, nur der Gedanke der Entfremdung, ihr *abstrakter* und darum inhaltsloser und unwirklicher Ausdruck, die *Negation*. Die Aufhebung der Entäußerung ist daher ebenfalls nichts als eine abstrakte, in-

haltslose Aufhebung jener inhaltslosen Abstraktion, die *Negation der Negation*. Die inhaltsvolle, lebendige, sinnliche, konkrete Tätigkeit der Selbstvergegenständlichung wird daher zu ihrer bloßen Abstraktion, der *absoluten Negativität*, eine Abstraktion, die wieder als solche fixiert und als eine selbständige Tätigkeit, als die Tätigkeit schlechthin gedacht wird. Weil diese sogenannte Negativität nichts andres ist als die *abstrakte, inhaltslose* Form jenes wirklichen lebendigen Aktes, darum kann auch ihr Inhalt bloß ein *formeller*, durch die Abstraktion von allem Inhalt erzeugter Inhalt sein. Es sind daher die allgemeinen, abstrakten, jedem Inhalt angehörigen, darum auch sowohl gegen allen Inhalt gleichgültigen, als eben darum für jeden Inhalt gültigen *Abstraktionsformen*, die Denkformen, die logischen Kategorien, losgerissen vom *wirklichen* Geist und von der *wirklichen* Natur. (Wir werden den *logischen* Inhalt der absoluten Negativität weiter unten entwickeln.)

|| Das Positive, was Hegel hier vollbracht hat – in seiner spekulativen Logik – ist, daß die *bestimmten Begriffe*, die allgemeinen *fixen Denkformen* in ihrer Selbständigkeit gegen Natur und Geist ein notwendiges Resultat der allgemeinen Entfremdung des menschlichen Wesens, also auch des menschlichen Denkens sind und daß Hegel sie daher als Momente des Abstraktionsprozesses dargestellt und zusammengefaßt hat. Z.B. das aufgehobne Sein ist Wesen, das aufgehobne Wesen Begriff, der aufgehobne Begriff... absolute Idee. Aber was ist nun die absolute Idee? Sie hebt sich selbst wieder auf, wenn sie nicht wieder von vorn den ganzen Abstraktionsakt durchmachen und sich damit begnügen will, eine Totalität von Abstraktionen oder die sich erfassende Abstraktion zu sein. Aber die sich als Abstraktion erfassende Abstraktion weiß sich als nichts; sie muß sich, die Abstraktion, aufgeben, und so kömmt sie bei einem Wesen an, welches grade ihr Gegenteil ist, bei der *Natur*. Die ganze Logik ist also der Beweis, daß das abstrakte Denken für sich nichts ist, daß die absolute Idee für sich nichts ist, daß erst die *Natur* etwas ist.

|XXXII| Die absolute Idee, die abstrakte Idee, welche

„nach ihrer Einheit mit sich *betrachtet Anschauen* ist" (Hegels „Encyclopädie", 3te Ausgabe, p. 222 [§ 244]), welche (l. c.) „in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Anderseins, die *unmittelbare Idee*, als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*" (l. c.),

diese ganze, so sonderbar und barock sich gebarende Idee, welche den Hegelianern ungeheure Kopfschmerzen verursacht hat, ist durchaus nichts anders als die *Abstraktion*, i. e. der abstrakte Denker, die, durch Erfahrung

gewitzigt und über ihre Wahrheit aufgeklärt, sich unter mancherlei – falschen und selbst noch abstrakten – Bedingungen dazu entschließt, *sich aufzugeben* und ihr Anderssein, das Besondere, Bestimmte an die Stelle ihres Beisichseins, Nichtsseins[1], ihrer Allgemeinheit und ihrer Unbestimmtheit zu setzen, die *Natur*, die sie nur als Abstraktion, als Gedankending in sich verbarg, *frei aus sich zu entlassen*, d.h. die Abstraktion zu verlassen und sich einmal die von ihr *freie* Natur anzusehn. Die abstrakte Idee, die unmittelbar *Anschauen* wird, ist durchaus nichts andres als das abstrakte Denken, das sich aufgibt und zur *Anschauung* entschließt. Dieser ganze Übergang der Logik in die Naturphilosophie ist nichts andres als der – dem abstrakten Denker so schwer zu bewerkstelligende und daher so abenteuerlich von ihm beschriebne Übergang aus dem *Abstrahieren* in das *Anschauen*. Das *mystische* Gefühl, was den Philosophen aus dem abstrakten Denken in das Anschauen treibt, ist die *Langweile*, die Sehnsucht nach einem Inhalt.

(Der sich selbst entfremdete Mensch ist auch seinem *Wesen*, d.h. dem natürlichen und menschlichen Wesen entfremdeter Denker. Seine Gedanken sind daher außer der Natur und dem Menschen hausende fixe Geister. Hegel hat in seiner Logik alle diese fixen Geister zusammengesperrt, jeden derselben einmal als Negation, d.h. als *Entäußerung* des *menschlichen* Denkens, dann als Negation der Negation, d.h. als Aufhebung dieser Entäußerung, als *wirkliche* Äußerung des menschlichen Denkens gefaßt; aber da – als selbst noch in der Entfremdung befangen – ist diese Negation der Negation teils das Wiederherstellen derselben in ihrer Entfremdung, teils das Stehnbleiben bei dem letzten Akt, das Sichaufsichbeziehn in der Entäußerung, als dem wahren Dasein dieser fixen Geister*, teils insofern diese Abstraktion sich selbst erfaßt und über sich selbst eine unendliche Langweile empfindet, erscheint bei Hegel das Aufgeben des

* (d.h. – Hegel setzt den in sich kreisenden Akt der Abstraktion an die Stelle jener fixen Abstraktionen; damit hat er einmal das Verdienst, die Geburtsstätte aller dieser ihrem ursprünglichen Datum nach einzelnen Philosophen zugehörigen ungehörigen Begriffe nachgewiesen, sie zusammengefaßt und statt einer bestimmten Abstraktion die in ihrem ganzen Umkreis erschöpfte Abstraktion als Gegenstand der Kritik geschaffen zu haben) (warum Hegel das Denken vom *Subjekt* trennt, werden wir später sehn; es ist aber jetzt schon klar, daß, wenn der Mensch nicht ist, auch seine Wesensäußerung nicht menschlich sein kann, also auch das Denken nicht als Wesensäußerung des Menschen als eines menschlichen und natürlichen mit Augen, Ohren etc. in der Gesellschaft und Welt und Natur lebenden Subjekts gefaßt werden konnte.)

[1] „Nichtsseins" steht in der Handschrift über „Beisichseins"

abstrakten, nur im Denken sich bewegenden Denkens, das ohne Aug', ohn' Zahn, ohn' Ohr, ohn' alles ist, als Entschließung, die *Natur* als Wesen anzuerkennen und sich auf die Anschauung zu verlegen.)

||XXXIII| Aber auch die *Natur*, abstrakt genommen, für sich, in der Trennung vom Menschen fixiert, ist für den Menschen *nichts*. Daß der abstrakte Denker, der sich zum Anschauen entschlossen hat, sie abstrakt anschaut, versteht sich von selbst. Wie die Natur, von dem Denker in seiner ihm selbst verborgnen und rätselhaften Gestalt, als absolute Idee, als Gedankending eingeschlossen lag, so hat er in Wahrheit, indem er sie aus sich entlassen hat, nur diese *abstrakte Natur* – aber nun mit der Bedeutung, daß sie das Anderssein des Gedankens ist, daß sie die *wirkliche* angeschaute, vom abstrakten Denken unterschiedne Natur ist – nur das *Gedankending* der Natur aus sich entlassen. Oder, um eine menschliche Sprache zu reden, bei seiner Naturanschauung erfährt der abstrakte Denker, daß die Wesen, welche er in der göttlichen Dialektik als reine Produkte der in sich selbst webenden und nirgends in die Wirklichkeit hinausschauenden Arbeit des Denkens aus dem Nichts, aus der puren Abstraktion zu schaffen meinte, nichts andres sind, als *Abstraktionen* von *Naturbestimmungen*. Die ganze Natur wiederholt ihm also nur in einer sinnlichen, äußerlichen Form die logischen Abstraktionen. – Er *analysiert* sie und diese Abstraktionen wieder. Seine Naturanschauung ist also nur der Bestätigungsakt seiner Abstraktion von der Naturanschauung[1], der von ihm mit Bewußtsein wiederholte Zeugungsgang seiner Abstraktion. So ist z.B. die Zeit = Negativität, die sich auf sich bezieht (p. 238 l.c.). Dem aufgehobnen Werden als Dasein entspricht – in natürlicher Form – die aufgehobne Bewegung als Materie. Das Licht ist – die *natürliche* Form – die *Reflexion in sich*. Der Körper als *Mond* und *Komet* ist – die *natürliche* Form – des *Gegensatzes*, der nach der Logik einerseits das *auf sich selbst ruhende Positive*, andrerseits das auf sich selbst ruhende *Negative* ist. Die Erde ist die *natürliche* Form des logischen *Grundes*, als negative Einheit des Gegensatzes etc.

Die *Natur als Natur*, d.h. insofern sie sich sinnlich noch unterscheidet von jenem geheimen, in ihr verborgnen Sinn, die Natur getrennt, unterschieden von diesen Abstraktionen ist *Nichts*, ein sich als *Nichts bewährendes Nichts*, ist *sinnlos* oder hat nur den Sinn einer Äußerlichkeit, die aufgehoben werden muß.

---

[1] In der Handschrift folgt die gestrichene Stelle: Betrachten wir einen Augenblick die Hegelsche Naturbestimmung und den Übergang aus der Natur in den Geist. Die Natur hat sich als die Idee in der Form des Andersseins ergeben. Da die Id[ee]

„In dem endlich-*teleologischen* Standpunkt findet sich die richtige Voraussetzung, daß die Natur den absoluten Zweck nicht in ihr selbst enthält." p. 225 [§ 245].

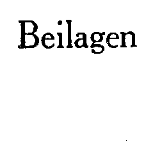
Ihr Zweck ist die Bestätigung der Abstraktion.

„Die Natur hat sich als die Idee in der *Form* des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich, nur relativ gegen diese Idee, sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist." p. 227 [§ 247].

Die *Äußerlichkeit* ist hier nicht als die sich *äußernde* und dem Licht, dem sinnlichen Menschen erschloßne *Sinnlichkeit* zu verstehn. Die Äußerlichkeit ist hier im Sinne der Entäußerung, eines Fehlers, eines Gebrechens, das nicht sein soll, zu nehmen. Denn das Wahre ist immer noch die Idee. Die Natur ist nur die *Form* ihres *Andersseins*. Und da das abstrakte Denken das *Wesen* ist, so ist das, was ihm äußerlich ist, seinem Wesen nach ein nur *Äußerliches*. Der abstrakte Denker erkennt zugleich an, daß die *Sinnlichkeit* das Wesen der Natur ist, die *Äußerlichkeit* im Gegensatz zu dem *in sich* webenden Denken. Aber zugleich spricht er diesen Gegensatz so aus, daß diese *Äußerlichkeit der Natur* ihr *Gegensatz* zum Denken, ihr *Mangel*, daß sie, insofern sie sich von der Abstraktion unterscheidet, ein mangelhaftes Wesen ist. ||XXXIV| Ein nicht nur für mich, in meinen Augen mangelhaftes, ein an sich selbst mangelhaftes Wesen hat etwas außer sich, was ihm mangelt. D. h. sein Wesen ist ein andres als es selbst. Die Natur muß sich daher selbst aufheben für den abstrakten Denker, weil sie schon von ihm als ein der Potenz nach *aufgehobenes* Wesen gesetzt ist.

„Der Geist hat *für uns die Natur* zu seiner *Voraussetzung*, deren *Wahrheit* und damit deren *absolutes Erstes* er ist. In dieser Wahrheit ist die Natur *verschwunden*, und der Geist hat sich als die zu ihrem Fürsichsein gelangte Idee ergeben, deren *Objekt* ebensowohl als das *Subjekt der Begriff* ist. Diese Identität ist *absolute Negativität*, weil in der Natur der Begriff seine vollkommene äußerliche Objektivität hat, diese seine Entäußerung aber aufgehoben, und er in dieser sich identisch mit sich geworden ist. Er ist diese Identität somit nur als Zurückkommen aus der Natur." p. 392 [§ 381].

„Das *Offenbaren*, welches als die *abstrakte Idee* unmittelbarer Übergang, *Werden* der Natur ist, ist als Offenbaren des Geistes, der frei ist, *Setzen* der Natur als *seiner* Welt; ein Setzen, das als Reflexion zugleich *Voraussetzen* der Welt als selbständiger Natur ist. Das Offenbaren im Begriffe ist Erschaffen derselben als seines Seins, in welchem er die *Affirmation* und *Wahrheit* seiner Freiheit sich gibt." „Das *Absolute ist der Geist:* dies ist die höchste Definition des Absoluten." [p. 393, § 384.] |XXXIV||



Beilagen

Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes

[Abiturientenarbeit – Deutscher Aufsatz]

Dem Tiere hat die Natur selber den Wirkungskreis bestimmt, in welchem es sich bewegen soll, und ruhig vollendet es denselben, ohne über ihn hinauszustreben, ohne auch nur einen anderen zu ahnen. Auch dem Menschen gab die Gottheit ein allgemeines Ziel, die Menschheit und sich zu veredlen, aber sie überließ es ihm selber, die Mittel aufzusuchen, durch welche er es erringen kann; sie überließ es ihm, den Standpunkt in der Gesellschaft zu wählen, der ihm am angemessensten ist, von welchem aus er sich und die Gesellschaft am besten erheben kann.

Diese Wahl ist ein großes Vorrecht vor den übrigen Wesen der Schöpfung, aber zugleich eine Tat, die sein ganzes Leben zu vernichten, alle seine Pläne zu vereiteln, ihn unglücklich zu machen vermag. Diese Wahl ernst zu erwägen, ist also gewiß die erste Pflicht des Jünglings, der seine Laufbahn beginnt, der nicht dem Zufall seine wichtigsten Angelegenheiten überlassen will.

Jeder hat ein Ziel, das ihm wenigstens groß scheint, vor Augen, das auch groß ist, wenn die tiefste Überzeugung, die innerste Stimme des Herzens es so nennt, denn die Gottheit läßt den Irdischen nie ganz ohne Führer; sie spricht leise, aber sicher.

Leicht aber wird diese Stimme übertäubt, das, was wir für Begeistrung gehalten, kann der Augenblick erzeugt haben, wird der Augenblick vielleicht auch wieder vernichten. Unsere Phantasie ist vielleicht entflammt, unser Gefühl erregt, Scheinbilder gaukeln um unser Auge, und begierig stürzen wir zu dem Ziele, von dem wir wähnen, die Gottheit selbst habe es uns gezeigt; aber, was wir glühend an unseren Busen gedrückt, stößt uns bald zurück, und unsre ganze Existenz sehn wir vernichtet.

Wir müssen daher ernst prüfen, ob wir wirklich für einen Beruf begeistert sind, ob eine Stimme von innen ihn billigt, oder ob die Begeisterung Täuschung, das, was wir für einen Ruf der Gottheit gehalten, Selbstbetrug gewesen ist. Wie aber vermögen wir dieses zu erkennen, als wenn wir der Quelle der Begeistrung selbst nachspüren?

Das Große glänzt, der Glanz erregt Ehrgeiz, und der Ehrgeiz kann leicht die Begeisterung oder, was wir dafür gehalten, hervorgerufen haben; aber, wen die Furie der Ehrsucht lockt, den vermag die Vernunft nicht mehr zu zügeln, und er stürzt dahin, wohin ihn der ungestüme Trieb ruft: er wählt sich nicht mehr seinen Stand, sondern Zufall und Schein bestimmen ihn.

Und nicht zu dem Stande sind wir berufen, in welchem wir am meisten zu glänzen vermögen; er ist nicht derjenige, der in der langen Reihe von Jahren, in welchen wir ihn vielleicht verwalten, uns nie ermatten, unsern Eifer nie untersinken, unsere Begeistrung nie erkalten läßt, sondern bald werden wir unsere Wünsche nicht gestillt, unsere Ideen nicht befriedigt sehn, der Gottheit grollen, der Menschheit fluchen.

Aber nicht nur der Ehrgeiz kann eine plötzliche Begeisterung für einen Stand erregen, sondern vielleicht haben wir denselben durch unsere Phantasien ausgeschmückt, und die hat ihn zu dem Höchsten, was das Leben zu bieten vermag, ausgeschmückt. Wir haben ihn nicht zergliedert, nicht die ganze Last betrachtet, die große Verantwortlichkeit, die er auf uns wälzt; wir haben ihn nur von der Ferne gesehn, und die Ferne täuscht.

Hierin kann unsre eigne Vernunft nicht die Ratgeberin sein; denn weder Erfahrung noch tiefere Beobachtung unterstützen sie, während sie von dem Gefühle getäuscht, von der Phantasie geblendet wird. Zu wem sollen wir aber die Blicke wenden, wer soll uns da unterstützen, wo unsere Vernunft uns verläßt?

Die Eltern, die schon die Bahn des Lebens durchwandelt, die schon die Strenge des Schicksals erprobt haben, ruft unser Herz.

Und wenn dann noch unsere Begeisterung fortwährt, wenn wir dann noch den Stand lieben und für ihn berufen zu sein glauben, nachdem wir ihn kalt geprüft, nachdem wir seine Lasten erblickt, seine Beschwerden kennengelernt haben, dann dürfen wir ihn ergreifen, dann täuscht uns weder Begeisterung, noch reißt uns Übereilung dahin.

Aber wir können nicht immer den Stand ergreifen, zu dem wir uns berufen glauben; unsere Verhältnisse in der Gesellschaft haben einigermaßen schon begonnen, ehe wir sie zu bestimmen imstande sind.

Schon unsere physische Natur stellt sich oft drohend entgegen, und ihre Rechte wage keiner zu verspotten.

Wir vermögen zwar, uns über dieselbe zu erheben; aber dann sinken wir desto schneller unter, dann wagen wir, ein Gebäude auf morsche Trümmer zu erbauen, dann ist unser ganzes Leben ein unglücklicher Kampf zwischen dem geistigen und körperlichen Prinzip. Wer aber nicht in sich selbst die kämpfenden Elemente zu stillen vermag, wie soll sich der dem wilden Drange des Lebens entgegenstellen können, wie soll er ruhig handlen, und aus der Ruhe allein können große und schöne Taten emportauchen; sie ist der Boden, in dem allein gereifte Früchte gedeihn.

Seite aus dem Abiturientenaufsatz
„Betrachtung eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes“

Obgleich wir mit einer physischen Natur, die unserem Stande nicht angemessen ist, nicht lange und selten freudig wirken können, so erhebt doch stets der Gedanke, unser Wohl der Pflicht aufzuopfern, schwach, dennoch kräftig zu handlen; allein wenn wir einen Stand gewählt, zu dem wir nicht die Talente besitzen, so vermögen wir ihn nie würdig auszufüllen, so werden wir bald beschämt unsere eigene Unfähigkeit erkennen und uns sagen, daß wir ein nutzloses Wesen in der Schöpfung, ein Glied in der Gesellschaft sind, das seinen Beruf nicht erfüllen kann. Die natürlichste Folge ist dann Selbstverachtung, und welches Gefühl ist schmerzlicher, welches vermag weniger durch alles, was die Außenwelt bietet, ersetzt zu werden? Selbstverachtung ist eine Schlange, die ewig wühlend die Brust zernagt, das Lebensblut aus dem Herzen saugt und es mit dem Gifte des Menschenhasses und der Verzweiflung vermischt.

Eine Täuschung über unsere Anlagen für einen Stand, den wir näher betrachtet, ist ein Vergehn, das rächend auf uns selbst zurückfällt, das, wenn es auch nicht von der Außenwelt getadelt wird, in unserer Brust eine schrecklichere Pein erregt, als jene hervorzurufen vermag.

Haben wir dieses alles erwägt und gestatten unsere Lebensverhältnisse, einen beliebigen Stand zu wählen, so mögen wir den ergreifen, der uns die größte Würde gewährt, der auf Ideen gegründet ist, von deren Wahrheit wir durchaus überzeugt sind, der das größte Feld darbietet, um für die Menschheit zu wirken und uns selbst dem allgemeinen Ziele zu nähern, für welches jeder Stand nur ein Mittel ist, der Vollkommenheit.

Die Würde ist dasjenige, was den Mann am meisten erhebt, was seinem Handlen, allen seinen Bestrebungen, einen höheren Adel leiht, was ihn unangetastet, von der Menge bewundert und über sie erhaben dastehn läßt.

Würde kann aber nur der Stand gewähren, in welchem wir nicht als knechtische Werkzeuge erscheinen, sondern wo wir in unserem Kreise selbständig schaffen; kann nur der Stand gewähren, der keine verwerfliche, selbst dem Anscheine nach nicht verwerfliche Taten erheischt, den der Beste mit edlem Stolze ergreifen kann. Der Stand, der dieses am meisten gewährt, ist nicht immer der höchste, aber stets der vorzüglichste.

Wie aber ein Stand ohne Würde uns erniedrigt, so erliegen wir sicher unter der Last eines solchen, der auf Ideen gegründet ist, die wir später als falsch erkennen.

Da sehn wir keine Hülfe mehr als in der Selbsttäuschung und welche verzweifelte Rettung, die Selbstbetrug gewährt!

Jene Stände, die nicht sowohl in das Leben eingreifen als mit abstrakten Wahrheiten sich beschäftigen, sind die gefährlichsten für den Jüngling, dessen Grundsätze noch nicht gediegen, dessen Überzeugung noch nicht fest und unerschütterlich ist, obwohl sie zugleich als die erhabensten erscheinen, wenn sie tief in der Brust Wurzeln geschlagen haben, wenn wir

für die Ideen, die in ihnen herrschen, das Leben und alle Bestrebungen zu opfern vermögen.

Sie können den beglücken, der für sie berufen ist, allein sie vernichten den, der sie übereilt, unbesonnen, dem Augenblicke gehorchend, ergreift.

Die hohe Meinung hingegen, die wir von den Ideen haben, auf die unser Stand gegründet ist, leiht uns einen höheren Standpunkt in der Gesellschaft, vergrößert unsre eigne Würde, macht unsere Handlungen unerschütterlich.

Wer einen Stand erwählt, den er hochschätzt, der wird davor zurückbeben, sich seiner unwürdig zu machen, der wird schon deswegen edel handlen, weil seine Stellung in der Gesellschaft edel ist.

Die Hauptlenkerin aber, die uns bei der Standeswahl leiten muß, ist das Wohl der Menschheit, unsere eigne Vollendung. Man wähne nicht, diese beiden Interessen könnten sich feindlich bekämpfen, das eine müsse das andre vernichten, sondern die Natur des Menschen ist so eingerichtet, daß er seine Vervollkommnung nur erreichen kann, wenn er für die Vollendung, für das Wohl seiner Mitwelt wirkt.

Wenn er nur für sich schafft, kann er wohl ein berühmter Gelehrter, ein großer Weiser, ein ausgezeichneter Dichter, aber nie ein vollendeter, wahrhaft großer Mensch sein.

Die Geschichte nennt diejenigen als die größten Männer, die, indem sie für das Allgemeine wirkten, sich selbst veredelten; die Erfahrung preist den als den Glücklichsten, der die meisten glücklich gemacht; die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe, und wer wagte solche Aussprüche zu vernichten?

Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Taten leben still, aber ewig wirkend fort, und unsere Asche wird benetzt von der glühenden Träne edler Menschen.

Marx

Geschrieben zwischen dem
10. und 16. August 1835.

Zählt man das Prinzipat des Augustus mit Recht zu den glücklicheren Zeiten des Römischen Reiches?

[Abiturientenarbeit – Lateinischer Aufsatz]

Demjenigen, der untersucht, wie das Zeitalter des Augustus beschaffen gewesen ist, bieten sich mehrere Dinge an, aus denen dies beurteilt werden kann: zuerst, der Vergleich mit anderen Perioden der römischen Geschichte; denn wenn man zeigt, daß das Zeitalter des Augustus den früheren Zeitaltern, die man glücklich nennt, ähnlich, aber jenen unähnlich ist, in denen nach dem Urteil der Zeitgenossen und der Modernen sich die Sitten gewandelt und verschlechtert haben, der Staat sich in Parteien spaltete und im Kriege Niederlagen hingenommen werden mußten, kann man aus diesen auf das Zeitalter des Augustus schließen; dann muß man untersuchen, was die Alten darüber sagten, was die ausländischen Völker über das Imperium für Ansichten hatten, ob sie es fürchteten oder verachteten, endlich aber, wie die Künste und Wissenschaften beschaffen waren.

Um nicht weitschweifiger zu sein als notwendig, werde ich das sehr schöne Zeitalter vor Augustus, welches die Einfachheit der Sitten, das Streben nach Tüchtigkeit, die Uneigennützigkeit der Beamten und des Volkes glücklich gemacht haben, das Zeitalter, in dem Unteritalien unterworfen wurde, und das des Nero, das das schlechteste Zeitalter überhaupt war, mit dem des Augustus vergleichen.

Niemals waren die Römer mehr der Beschäftigung mit den schönen Künsten abgeneigt als in der Zeit vor den Punischen Kriegen, denn die Bildung wurde wenig geschätzt, da die bedeutendsten Menschen jener Zeiten besonders Eifer und Mühe auf den Ackerbau verwandten; die Beredsamkeit war überflüssig, da sie mit wenigen Worten über das sprachen, was getan werden mußte, und nicht auf die Feinheit der Rede, sondern mehr auf den Inhalt Wert legten; die Geschichte aber bedurfte der Beredsamkeit nicht, da sie nur über Taten berichtete und allein aus der Abfassung von Annalen bestand.

Das ganze Zeitalter aber war erfüllt vom Streit zwischen den Patriziern und den Plebejern, denn von der Vertreibung der Könige bis zum Ersten Punischen Krieg wurde über die beiderseitigen Rechte gestritten, und ein großer Teil der Geschichte berichtet nur über Gesetze, die von den miteinander heftig streitenden Tribunen oder Konsuln verfaßt waren.

Was an diesem Zeitalter zu loben ist, sagten wir schon.

Um das Zeitalter des Nero zu beschreiben, brauchen wir nicht viele Worte zu machen; wer wird noch fragen, wie dieses Zeitalter beschaffen gewesen ist, da die besten Bürger getötet wurden, da schimpfliche Willkür herrschte, da man die Gesetze verletzte, Rom niederbrannte, da die Feldherren, weil sie fürchteten, durch gut ausgeführte Taten Verdacht zu erregen und weil nichts da war, was sie zu großen Taten hätte bewegen können, lieber durch den Frieden als durch den Krieg Ruhm zu erwerben suchten.

Daß das Zeitalter des Augustus diesem unähnlich ist, kann keiner bezweifeln, denn seine Herrschaft ist durch Milde gekennzeichnet; obgleich jede Freiheit, sogar jeder Schein von Freiheit verschwunden war, obwohl Institutionen und Gesetze auf Befehl des Prinzeps verändert wurden und die ganze Macht, die früher in den Händen der Volkstribunen, Zensoren, Konsuln lag, jetzt in der Hand eines einzigen Mannes war, glaubten die Römer dennoch, sie herrschten und Imperator sei nur der Name für die Machtbefugnisse, die früher die Tribunen oder Konsuln hatten, und bemerkten nicht, daß ihnen die Freiheit genommen war. Das aber ist ein triftiger Beweis für die Milde, wenn die Bürger zweifeln können, wer der Prinzeps ist, ob sie selbst regieren oder regiert werden.

Im Kriege aber waren die Römer niemals glücklicher, denn die Parther wurden unterworfen, die Kantabrer besiegt, die Raeter und Vindelicier vernichtet; die Germanen aber, die ärgsten Feinde der Römer, die Cäsar vergeblich bekämpft hatte, besiegten zwar in einzelnen Kämpfen durch Verrat, Tücke, Tapferkeit und ihre Wälder die Römer: aber im ganzen wurde durch das römische Bürgerrecht, das Augustus Einzelnen verlieh, durch die Waffen erfahrener Heerführer und durch die Feindschaft, die unter ihnen selbst ausgebrochen war, die Macht vieler Völker Germaniens zerbrochen.

Man kann also das Zeitalter des Augustus im Krieg und im Frieden nicht mit dem des Nero und noch schlechterer Herrscher vergleichen.

Die Parteien und Streitigkeiten aber, die vor dem Punischen Krieg bestanden, gab es nicht mehr; denn wir sehen, daß Augustus alle Parteien, alle Würden und alle Macht in sich vereinigt hatte, und das Imperium also nicht mit sich selbst uneinig sein konnte, was jedem Staat höchste Gefahr bringt, weil dadurch nämlich die Autorität bei den fremden Völkern verringert wird und die Staaten weniger zum Wohle des Volkes als viel mehr um der Macht des Einzelnen willen regiert werden.

Man darf aber das Zeitalter des Augustus nicht so ansehen, als ob es in jeder Hinsicht besser gewesen ist als jene Zeitalter; denn wenn die Sitten, die Freiheit, die Tüchtigkeit entweder beeinträchtigt oder geradezu beseitigt sind, während Habsucht, Verschwendung und Zügellosigkeit herrschen, kann man das Zeitalter an sich nicht als glücklich bezeichnen. Vielmehr bewirkten die Größe des Augustus, die Institutionen und Gesetze, die

er auswählte, um den zerrütteten Staat in einen besseren Zustand zu versetzen, daß diese Folgen der Bürgerkriege beseitigt wurden.

So können wir zum Beispiel sehen, daß Augustus den Senat, in den äußerst korrupte Männer eingedrungen waren, von den Spuren der Untaten reinigte, indem er viele, deren Sitten ihm verhaßt waren, entfernte und solche Männer aufnahm, die sich durch Tüchtigkeit und Klugheit auszeichneten.

Unter dem Prinzipat des Augustus dienten dem Staat stets Männer von hervorragender Tüchtigkeit und Klugheit, denn wer kann bedeutendere Männer dieser Zeit nennen als Maecenas und Agrippa. Obwohl der Prinzeps zuweilen zur Verstellung griff, hat er anscheinend seine Gewalt nicht mißbraucht und die verhaßte Macht in einer milderen Form ausgeübt. Und wenn der Staat so, wie er vor den Punischen Kriegen bestand, für jene Zeit der geeignetste war, weil er zu großen Taten anspornte und in den Feinden Furcht erweckte, weil er zwischen den Patriziern und Plebejern einen edlen Wettstreit – der zwar nicht immer frei war von Mißgunst – hervorrief, so erscheint uns der Staat, wie ihn Augustus eingerichtet hatte, für seine Zeit der geeignetste zu sein, denn wenn die Menschen verweichlicht sind, die Einfachheit der Sitten dahin ist, der Staat sich aber vergrößert hat, dann kann ein Herrscher besser als eine freie Republik dem Volk Freiheit zukommen lassen.

Wir kommen nun zu dem Urteil der Alten über das Zeitalter des Augustus.

Ihn selbst nennen sie göttlich und halten ihn nicht für einen Menschen, sondern eher für einen Gott. Das könnte man nicht behaupten, wenn man sich nur auf Horaz beriefe, aber auch der hervorragende Historiker Tacitus spricht immer von Augustus und seinem Zeitalter mit höchster Ehrfurcht, größter Bewunderung, sogar Liebe.

Literatur und Künste blühten zu keiner Zeit mehr; denn in dieser Zeit lebten sehr viele Schriftsteller, aus denen wie aus einer Quelle alle Völker ihre Bildung schöpften.

Da also der Staat gut eingerichtet erscheint, in dem der Prinzeps dem Volk Glück bringen wollte und auf seine Veranlassung die besten Männer die Ämter innehatten, da ferner das Zeitalter des Augustus nicht hinter den besten Perioden der römischen Geschichte zurücksteht, von den schlechten aber verschieden erscheint, da, wie man sieht, Parteien und Zwistigkeiten verschwunden waren, Künste und Literatur aber blühten, ist das Prinzipat des Augustus mit Recht zu den besseren Zeitaltern zu zählen, und man muß den Mann hochschätzen, der, obwohl ihm alle Möglichkeiten offenstanden, dennoch nach der Übernahme der Herrschaft nur das eine im Auge hatte: dem Staat die Rettung zu bringen.

Marx

Geschrieben zwischen dem
10. und 16. August 1835.

Aus dem Lateinischen.

Die Vereinigung der Gläubigen mit Christo nach Joh. 15,1–14, in ihrem Grund und Wesen, in ihrer unbedingten Notwendigkeit und in ihren Wirkungen dargestellt

[Abiturientenarbeit – Religionsaufsatz]

Ehe wir den Grund und das Wesen und die Wirkungen der Vereinigung Christi mit den Gläubigen betrachten, wollen wir sehn, ob diese Vereinigung notwendig, ob sie durch die Natur des Menschen bedingt ist, ob er nicht durch sich selbst den Zweck zu erreichen vermag, für welchen ihn Gott aus dem Nichts hervorgerufen.

Wenden wir unseren Blick der Geschichte, der großen Lehrerin der Menschheit zu, so werden wir in ihr mit eisernem Griffel eingegraben finden, daß jedes Volk, wenn es selbst den höchsten Grad der Kultur erreicht hatte, wenn die größten Männer aus seinem Schoße entsprossen waren, wenn die Künste in ihm ihre volle Sonne hatten aufgehn lassen, wenn die Wissenschaften die schwierigsten Fragen gelöst hatten, daß es demungeachtet die Fesseln des Aberglaubens nicht abzustreifen vermochte, daß es weder von sich noch von der Gottheit würdige und wahre Begriffe gefaßt hatte, daß selbst die Sittlichkeit, die Moral nie rein von fremden Zusätzen, von unedlen Einschränkungen in demselben erscheint, daß selbst seine Tugenden mehr von einer rohen Größe, von einem ungebändigten Egoismus, von einer Sucht nach Ruhm und kühnen Taten erzeugt war[en] als durch das Streben nach wahrer Vollendung.

Und die alten Völker, die Wilden, denen noch nicht die Lehre Christi erschallt ist, sie zeigen eine innere Unruhe, eine Furcht vor dem Zorne ihrer Götter, eine innere Überzeugung von ihrer Verwerflichkeit, indem sie ihren Göttern Opfer darbringen, indem sie durch Opfer ihre Schuld zu sühnen wähnen.

Ja, der größte Weise des Altertums, der göttliche Plato, spricht in mehr als einer Stelle eine tiefe Sehnsucht nach einem höheren Wesen aus, dessen Erscheinung das unbefriedigte Streben nach Wahrheit und Licht erfüllte.

So lehrt uns die Geschichte der Völker die Notwendigkeit der Vereinigung mit Christo.

Auch wenn wir die Geschichte der Einzelnen, wenn wir die Natur des Menschen betrachten, sehn wir zwar stets einen Funken der Gottheit in seiner Brust, eine Begeistrung für das Gute, ein Streben nach Erkenntnis,

eine Sehnsucht nach Wahrheit, allein die Funken des Ewigen erstickt die Flamme der Begier; die Begeistrung für die Tugend übertäubt die lockende Stimme der Sünde, sie wird verhöhnt, sobald das Leben uns seine ganze Macht fühlen gelassen; das Streben nach Erkenntnis verdrängt ein niederes Streben nach irdischen Gütern, die Sehnsucht nach Wahrheit erlöscht durch die süßschmeichelnde Macht der Lüge, und so steht der Mensch da, das einzige Wesen in der Natur, das seinen Zweck nicht erfüllt, das einzige Glied in dem Alle der Schöpfung, das des Gottes nicht wert ist, der es erschuf. Aber jener gütige Schöpfer vermochte sein Werk nicht zu hassen; er wollte es zu sich erheben und sandte seinen Sohn und läßt uns durch diesen zurufen:

„Ihr seid jetzt rein, um des Wortes willen, das ich zu euch geredet habe" (Joh. 15,3).
„Bleibet in mir, und ich in euch" (Joh. 15, 4).

Nachdem wir so gesehn, wie die Geschichte der Völker und die Betrachtung der Einzelnen die Notwendigkeit der Vereinigung mit Christo erweist, wollen wir den letzten und sichersten Beweis, das Wort Christi selbst betrachten.

Und wo drückt er deutlicher die Notwendigkeit der Vereinigung mit sich aus als in dem schönen Gleichnisse des Weinstocks und der Rebe, wo er sich den Weinstock, uns die Reben nennt. Die Rebe vermag durch eigne Kraft keine Früchte hervorzubringen, und so, sagt Christus, könnt ihr ohne mich nichts tun. Noch stärker spricht er sich hierüber aus, wenn er sagt: „Wer nicht in mir bleibet etc." (Joh. 15, 4, 5, 6).

Indessen darf man dieses bloß von denjenigen verstehn, die das Wort Christi kennenzulernen vermochten; denn den Ratschluß Gottes über solche Völker und Menschen können wir nicht beurteilen, da wir ihn nicht einmal zu erfassen imstande sind.

Unser Herz, die Vernunft, die Geschichte, das Wort Christi rufen uns also laut und überzeugend zu, daß die Vereinigung mit ihm unbedingt notwendig ist, daß wir ohne ihn unseren Zweck nicht erreichen können, daß wir ohne ihn von Gott verworfen wären, daß nur er uns zu erlösen vermochte.

So durchdrungen von der Überzeugung, daß diese Vereinigung unbedingt notwendig ist, sind wir begierig zu erforschen, worin denn dieses hohe Geschenk besteht, dieser Lichtstrahl, der aus höheren Welten beseelend in unser Herz fällt und uns geläutert zum Himmel emporträgt, welches das innere Wesen und der Grund derselben ist?

Sobald wir die Notwendigkeit der Vereinigung erfaßt haben, steht der Grund derselben, unsere Erlösungsbedürftigkeit, unsere zur Sünde hingeneigte Natur, unsere schwankende Vernunft, unser verdorbenes Herz, unsere Verwerflichkeit vor Gott klar vor unseren Augen und, welcher er sei, brauchen wir nicht mehr zu forschen.

Wer aber könnte schöner das Wesen der Vereinigung ausdrücken, als Christus es in dem Gleichnisse des Weinstocks mit der Rebe getan hat? Wer könnte in großen Abhandlungen alle Teile, das Innerste, was diese Vereinigung begründet, so umfassend vor das Auge legen, als Christus mit den Worten:

„Ich bin ein rechter Weinstock, mein Vater ist ein Weingärtner" (Joh. 15, 1).
„Ich bin der Weinstock, ihr seid die Reben" (Joh. 15, 5).

Wenn die Rebe empfinden könnte, wie würde sie freudig auf den Gärtner blicken, der ihrer wartet, der sie ängstlich von Unkraut reinigt und sie fest an den Weinstock knüpft, aus dem sie Nahrung und Säfte zu schöneren Blüten zieht.

In der Vereinigung mit Christo wenden wir also vor allem zu Gott das liebende Auge, fühlen wir für ihn den glühendsten Dank, sinken wir freudig vor ihm auf die Knie.

Dann, wenn uns eine schönere Sonne durch die Vereinigung mit Christo aufgegangen ist, wenn wir unsere ganze Verwerflichkeit empfinden, zugleich aber über unsere Erlösung jauchzen, können wir erst den Gott lieben, der uns früher als beleidigter Herrscher, jetzt als vergebender Vater, als gütiger Erzieher erscheint.

Aber nicht nur zu dem Weingärtner würde die Rebe emporschauen, wenn sie empfinden könnte, sie würde sich innig an den Stock anschmiegen, sie würde sich mit ihm und den Reben, die an ihm emporgeschossen, aufs genaueste verbunden fühlen; sie würde schon die anderen Reben lieben, weil ein Gärtner sie besorgt, ein Stamm ihnen Kraft leiht.

So besteht die Vereinigung mit Christo aus der innigsten, lebendigsten Gemeinschaft mit ihm, darin, daß wir ihn vor Augen und im Herzen haben, und, indem wir so von der höchsten Liebe zu ihm durchdrungen sind, wenden wir unser Herz zugleich den Brüdern zu, die er inniger mit uns verbunden, für die er sich auch geopfert hat.

Aber diese Liebe zu Christus ist nicht fruchtlos, sie erfüllt uns nicht nur mit der reinsten Verehrung und Hochachtung gegen ihn, sondern sie bewirkt auch, daß wir seine Gebote halten, indem wir uns füreinander aufopfern, indem wir tugendhaft sind, aber nur tugendhaft aus Liebe zu ihm (Joh. 15, V. 9, 10, 12, 13, 14).

Dieses ist die große Kluft, welche christliche Tugend von jeder andern trennt und über jede andre erhebt, dieses ist eine der größten Wirkungen, die die Vereinigung mit Christo im Menschen erzeugt.

Die Tugend ist kein finstres Zerrbild mehr, wie es die stoische Philosophie aufstellt; sie ist nicht das Kind einer harten Pflichtenlehre, wie wir sie bei allen heidnischen Völkern finden, sondern, was sie wirkt, wirkt sie aus Liebe zu Christus, aus Liebe zu einem göttlichen Wesen und, wenn sie

aus dieser reinen Quelle entspringt, erscheint sie von allem Irdischen befreit und wahrhaft göttlich. Jede abstoßende Seite taucht sich unter, alles Irdische sinkt, alles Rohe erlöscht, und die Tugend ist verklärter, indem sie zugleich milder und menschlicher geworden ist.

Nie hätte die menschliche Vernunft sie so darzustellen vermocht; ihre Tugend wäre immer eine beschränkte, eine irdische Tugend geblieben.

Sobald ein Mensch diese Tugend, diese Vereinigung mit Christo erlangt hat, wird er still und ruhig die Schläge des Schicksals erwarten, mutig dem Sturme der Leidenschaften sich gegenüberstellen, unerschrocken die Wut des Schlechten ertragen, denn wer vermag ihn zu unterdrücken, wer vermag ihm seinen Erlöser zu rauben?

Was er bittet, davon weiß er, daß es erfüllt wird, denn er bittet bloß in der Vereinigung mit Christo, also bloß Göttliches, und wen sollte diese Versichrung nicht erheben und trösten, die der Heiland selbst verkündet? (Joh. 15, V.7.)

Wer sollte nicht gern Leiden erdulden, da er weiß, daß durch sein Beharren in Christo, durch seine Werke Gott selbst geehrt wird, daß seine Vollendung den Herrn der Schöpfung erhebt? (Joh. 15, V.8.)

Also leiht die Vereinigung mit Christo innere Erhebung, Trost im Leiden, ruhige Zuversicht und ein Herz, das der Menschenliebe, das allem Edlen, allem Großen, nicht aus Ehrgeiz, nicht aus Ruhmsucht, sondern nur Christi wegen geöffnet ist; also leiht die Vereinigung mit Christo eine Freudigkeit, die der Epikureer vergebens in seiner leichtfertigen Philosophie, der tiefere Denker vergebens in den verborgensten Tiefen des Wissens zu erhaschen strebt, die nur das unbefangne, kindliche, mit Christo und durch ihn mit Gott verbundene Gemüt kennt, die das Leben schöner gestaltet und erhebt. (Joh. 15, 11.)

Marx

Geschrieben zwischen dem
10. und 16. August 1835.

[Aus den dichterischen Versuchen[136]]

Widmung

An den Vater

I

Schöpfung

Ferne zog auf leichten Wellen
 Unerschaff'ner Schöpfergeist,
Welten wogen, Leben quellen,
 Ewigkeit sein Auge kreist.
Seiner Blicke allbeseelend Walten
Brennt sich magischfester in Gestalten.

Räume beben, Zeiten wallen,
 Betend um sein Antlitz hin,
Fluten branden, Sphären schallen,
 Und die gold'nen Sterne ziehn.
Segnend winkt sein Vaterhaupt Gewährung,
Liebend zieht sich um das All Verklärung.

Leis in selbstempfund'nen Schranken
 Drängt sich Ew'ges sinnend fort,
Bis die heil'gen Urgedanken
 Form verhüllt und Dichtungswort.
Da ertönt's, wie fern von Donnerleiern,
Wie ein ahndungsvolles Schöpferfeiern:

„Sterne ziehn und strahlen milder,
 Welten ruhn in Urbergs Last,
Meines Geistes sel'ge Bilder,
Seid vom Geiste neu erfaßt.

Wenn die Busen wogend zu euch schlagen,
Sollt ihr liebend-fromm die Deutung sagen.

„Nur der Liebe seid erschlossen,
Ihr des Ew'gen ew'ger Sitz,
Wie ich mild in euch ergossen,
Schlag' aus euch mein Seelenblitz.
«Harmonie kann nur das Gleiche finden,
Seelen können nur die Seele binden.»

„Aus mir brannten eure Geister,
Zu Gebilden deutungshehr,
Rückwärts kehrt ihr zu dem Meister,
Seid nun keine Bilder mehr,
Von des Menschen Liebblick heiß umfangen,
Ihr in ihm und er in mir vergangen!"

II

Dichtung

Schöpferähnlich strömten Flammen
Rieselnd mir aus Deiner Brust,
Hochweit schlugen sie zusammen,
Und ich nährt' sie in der Brust.
Strahlend stand Dein Bild, wie Aeolsklingen,
Deckt die Gluten sanft mit Liebesschwingen.

Rauschen hört' ich's, sah es blinken,
Ferne Himmel zogen hin,
Tauchten auf, hinabzusinken,
Sanken, höher aufzufliehn.
Als der innre Kampf sich nun geschlichtet,
Blickt' ich Schmerz und Lust im Lied verdichtet.

Schmiegend an der Formen Milde,
Steht die Seele festgebannt,
Aus mir schwollen die Gebilde,
Aus Dir waren sie entbrannt.
Geistig lösen sie die Liebesglieder,
Sprühn sie voll im Schöpferbusen wieder.

Wilde Lieder[137]

I

Der Spielmann

Spielmann streicht die Geigen,
Die lichtbraunen Haare sich neigen,
Trägt einen Säbel an der Seit',
Trägt ein weites, gefaltet Kleid.

„Spielmann, Spielmann, was streichst du so sehr,
Spielmann, was blickest du so wild umher?
Was springt das Blut, was kreist's in Wogen?
Zerreiß't dir ja deinen Bogen."

„„Was geig' ich Mensch! Was brausen Wellen?
Daß donnernd sie am Fels zerschellen,
Daß 's Aug' erblind't, daß der Busen springt,
Daß die Seele hinab zur Hölle klingt!""

„Spielmann, zerreiß't dir das Herz mit Spott,
Die Kunst, die lieh Dir ein lichter Gott,
Sollst ziehn, sollst sprühn auf Klangeswellen,
Zum Sternentanz hinanzuschwellen!"

„„Was, was! Ich stech', stech' ohne Fehle
Blutschwarz den Säbel in deine Seele,
Gott kennt sie nicht, Gott acht' nicht der Kunst;
Die stieg in den Kopf aus Höllendunst,

Bis das Hirn vernarrt, bis das Herz verwandelt:
Die hab' ich lebendig vom Schwarzen erhandelt.
Der schlägt mir den Takt, der kreidet die Zeichen;
Muß voller, toller den Totenmarsch streichen,

Muß spielen dunkel, muß spielen licht,
Bis 's Herz durch Sait' und Bogen bricht."

Spielmann streicht die Geigen,
Die lichtbraunen Haare sich neigen,

Trägt einen Säbel an der Seit'
Trägt ein weites, gefaltet Kleid.

II

Nachtliebe

Preßt sie krampfhaft ans Herz,
Schaut so dunkel ins Auge:
„Viellieb, brennt dich Schmerz,
Bebst, bebst meinem Hauche."

„Hast getrunken die Seele
Mein,! mein, deine Glut!
Glänz', meine Juwele,
Glänz', glänz' Jugendblut!"

„„Holder, schaust so bleich,
Sprichst so wunderselten,
Sieh, wie sangesreich
Zieh'n am Himmel Welten!""

„Ziehen, Liebchen, ziehen,
Glüh'n Sterne, glüh'n!
Hinauf! hinauf dann entfliehen,
Seelen zusammensprühn!"

Spricht dumpf leise flüsternd,
Schaut entsetzt umher,
Blicke flammenknisternd
Glüh'n sein Auge leer.

„Liebchen, hast Gift getrunken,
Mußt fort mit mir gehn,
Nacht ist herabgesunken,
Kann den Tag nicht mehr sehn."

Preßt sie krampfhaft ans Herz,
Tod in Brust und Hauche,
Sticht sie tiefinnerer Schmerz,
Öffnet nie mehr das Auge.

K. Marx

Der Wassergreis

Ballade

1

Wasser rauscht so seltsam dort,
Kreist sich in Wellen fort,
Glaubt wohl! es fühle nicht,
Wie sich die Woge bricht,
Kalt sei's im Herzen, kalt in dem Sinn,
Rausche nur, rausche nur hin.

2

Doch in den Wellen, im Abgrund heiß,
Sitzt gar ein alternder Greis,
Tanzt auf, tanzt ab, wenn der Mond sich zeigt,
Wenn Sternlein aus Wolken steigt.
Springt gar seltsam und ringt gar sehr,
Will trinken das Bächlein leer.

3

Wellen sind ja die Mörder sein,
Zehren und nagen des Alten Gebein,
Grinst ihm eisig durch Mark und Glied,
Wenn er die Wogen so springen sieht,
Schneid't gar ein bängliches Wehgesicht.
Bis Sonnenglanz Mondtanz verbricht.

4

Wasser rauscht dann so seltsam dort,
Kreist sich in Wellen fort,
Glaubt wohl, es fühle nicht,
Wie sich die Woge bricht,
Kalt sei's im Herzen, kalt in dem Sinn,
Rausche nur, rausche nur hin.

Epigramme

I

In seinem Sessel, behaglich dumm,
Sitzt schweigend das deutsche Publikum.
Braust der Sturm herüber, hinüber,
Wölkt sich der Himmel düster und trüber,
Zischen die Blitze schlängelnd hin,
Das rührt es nicht in seinem Sinn.
Doch wenn sich die Sonne hervorbeweget,
Die Lüfte säuseln, der Sturm sich leget,
Dann hebt's sich und macht ein Geschrei,
Und schreibt ein Buch: „der Lärm sei vorbei."
Fängt an darüber zu phantasieren,
Will dem Ding auf den Grundstoff spüren,
Glaubt, das sei doch nicht die rechte Art,
Der Himmel spaße auch ganz apart,
Müsse das All systematischer treiben,
Erst an dem Kopf, dann an den Füßen reiben,
Gebärd't sich nun gar, wie ein Kind,
Sucht nach Dingen, die vermodert sind,
Hätt' indessen die Gegenwart sollen erfassen,
Und Erd' und Himmel laufen lassen,
Gingen ja doch ihren gewöhnlichen Gang,
Und die Welle braust ruhig den Fels entlang.

II

Hegel. Epigramme

1

Weil ich das Höchste entdeckt und die Tiefe sinnend gefunden,
Bin ich grob, wie ein Gott, hüll' mich in Dunkel, wie er.
Lange forscht' ich und trieb auf dem wogenden Meer der Gedanken,
Und da fand ich das Wort, halt' am Gefundenen fest.

2

Worte lehr' ich, gemischt in dämonisch verwirrtem Getriebe,
Jeder denke sich dann, was ihm zu denken beliebt.

Wenigstens ist er nimmer geengt durch fesselnde Schranken,
  Denn wie aus brausender Flut, stürzend vom ragenden Fels,
Sich der Dichter ersinnt der Geliebten Wort und Gedanken,
  Und was er sinnet, erkennt, und was er fühlet, ersinnt,
Kann ein jeder sich saugen der Weisheit labenden Nektar,
  Alles sag' ich euch ja, weil ich ein Nichts euch gesagt!"

3

Kant und Fichte gern zum Äther schweifen,
  Suchten dort ein fernes Land,
Doch ich such' nur tüchtig zu begreifen,
Was ich – auf der Straße fand!

4

Verzeiht uns Epigrammendingen,
Wenn wir fatale Weisen singen,
Wir haben uns nach Hegel einstudiert,
Auf sein' Ästhetik noch nicht --------
abgeführt.

III

Hatten die Deutschen sich einmal aufgemacht,
Es gar bis zum Völkersiege gebracht,
  Und als das nun vorüber gewesen,
  Da konnt' man an allen Ecken lesen:
„Es seien gar wunderbar Dinge geschehn,
Man werde bald auf drei Beinen gehn."
  Das tät nun alle gewaltig grämen,
  Begannen sich vor sich selber zu schämen,
„Sei doch zu vieles auf einmal geschehn,
Man müsse nun wieder hübsch stille gehn,
  Das andre könnt' man in Bücher binden,
  Und Käufer würden wohl leicht sich finden."

IV

Zieht ihnen die Sterne selbst herunter,
Bald glühn sie zu bleich, bald zu munter;

Die Sonne brennt bald das Aug' zu sehr,
Bald kömmt sie zu weit aus der Ferne her.

V

So war an dem Schiller auszusetzen,
Er könne nicht menschlich genug ergetzen,
Er treibe die Dinge auch gar zu hoch,
Und zieh' nicht gehörig am Werkeltagsjoch.
Er spiele wohl sehr mit Donner und Blitz,
Doch fehle ihm gänzlich der Straßenwitz.

VI

Der Goethe aber, der sei zu schön,
Tut lieber die Venus, als Lumpen sehn,
Er tät' es zwar brav von unten greifen,
Doch müßt' man gezwungen zur Höhe schweifen,
Gäb' den Dingen gar eine zu hehre Gestalt,
Fehle drum gänzlich der Seelenhalt,
Der Schiller sei doch rechter gewesen,
Da konnt' man Ideen in Lettern lesen,
Man konnt' doch sagen, sie seien gedruckt,
Hat man auch die Tiefe nicht recht durchguckt.

VII

Auf einen gewissen Kahlkopf

Wie gleich dem glanzgebornen Blitze,
Entsprüht aus fernem Wolkensitze,
Pallas Athene, hehr im Siegesdrang,
Aus Zeus gedankenvollem Haupte sprang,
So ist sie ihm, von Lust durchdrungen,
An seinen Kopf hinangesprungen,
Und hat er's in der Tiefe nicht ersiegt,
So weiß er sicher, daß es auf ihm liegt.

VIII

Pustkuchen
(falschen Wanderjahren)

1

Schiller, meint er, sei leidlich gewesen,
Hätt' er nur mehr in der Bibel gelesen,
  Seine Glocke sei gar ein trefflich Gedicht
  Enthielt es nur noch die Auferstehungsgeschicht',
    Und wie auf einem Eselein,
    Christus zog in die Stadt hinein,
Auch sollt' er dem Wallnstein hinzu noch fügen,
Von Davids Sieg und Philisterzügen.

2

  Goethe sei für Frauen ein Grauen,
  Denn er passe nicht grad' für alte Frauen,
Er habe ja nur die Natur ergriffen,
Sie nicht mit Moral zurechtgeschliffen,
  Hätt' Luthers Katechete sollen studieren,
  Daraus dann Verse fabrizieren.
Zwar das Schöne hat er manchmal gedacht,
Doch vergaß er zu sagen: „Gott hab' es gemacht."

3

  Gar absonderlich Trachten,
  Den Goethe so hoch zu achten,
Wie nieder war doch sein ganzes Streben,
Hat er zu Predigten Text je gegeben?
  Zeigt nur in ihm was von festen Kernen,
  Woraus für Bauer und Schulmann zu lernen,!
So fehlt ihm des Genius Götterstempel,
Er löste nicht einmal – ein Rechenexempel.

4

Hört nun, wie das Ganze vom Faust entsprungen,
Der Dichter hat falsch es vorgesungen.

Der Faust, der hatte der Schulden zu viel,
War liederlich, trieb das Hazardspiel,
Und wie er keine Hülfe von oben gesehn,
Da wollt' er schmählich zu Grunde gehn,
Darum ihn nun ängstlich Gefühl überkam,
Von Hölle und Verzweiflungsgram.
Da dacht' er über Leben und Sterben,
An Wissen und Tun und Verderben,
Und sprach gar vieles darüber hin
In dunkelmystischem Sinn.
Konnt' das nun nicht der Dichter zieren,
Erzählen, wie Schulden zum Teufel führen,
Wie, wer sich um den Kredit gebracht,
Gar leicht sein Seelenheil vermacht!

5

Der Faust, der wagt am Ostertag zu denken,
So braucht er sich nicht erst dem Teufel zu schenken,!
Wer an solchen Tagen zu denken wagt,
Der ist von selbst der Hölle versagt.

6

Auch ist die Wahrscheinlichkeit ganz verletzt,
Durft' ihn die Polizei sonst dulden?
Hätt' sie ihn nicht ins Gefängnis gesetzt?
Er flog ja fort und bezahlt nicht die Schulden!

7

Den Faust, den kann nur das Laster erheben,
Er will ja nur für sich selber leben,
Er wagte zu zweiflen an Gott und Welt,
Vergaß, daß Moses gelungen sie hält.
Die dumme Grete, die mußt' ihn lieben,
Statt ihm ins Gewissen recht zu schieben,
Wie er dem Teufel verfallen sei,
Und der jüngste Tag käme bald herbei.

8

Die „schöne Seele", die könnt' man noch nutzen,
Doch müßt' man sie erst mit Brill' und Nonnenkapp' stutzen.

„Was Gott tut, das ist wohlgetan!"
So fängt der wahre Dichter an.

Schlußepigramm an den pustenden Meister

So knete deine Kuchen nur zurecht,
Dann bleibst du immer noch ein Bäckerknecht.
  Wer wollte auch von dir verlangen,
  Du solltest dich an Goethen hangen.
Er hat ja selbst dein Handwerk nicht gekannt,
Wie käm' er zu Genie dann und Verstand?

Lied eines Schiffers auf der See

„Ihr möget spielen, ihr möget schlagen,
  Und hüpfen um meinen Kahn,
Ihr müßt ihn zum Ziele tragen,
  Ihr seid mir untertan!

„Da unten ihr blauen Wogen,
  Da ruht mein Bruder klein,
Ihr habt ihn hinabgezogen,
  Und zehrt nun sein Gebein.

„Ich selber war noch ein Knabe,
  Verwegen löst er das Schiff,
Greift nach dem Ruderstabe,
  Und sank vom sandigen Riff.

„Da schwur ich tief im Herzen,
  Bei den Wellen blau und naß,
An euch zu rächen die Schmerzen,
  Euch zu peitschen ohn' Unterlaß.

„Und treulich hab' ich gehalten
  Der Seele Schwur und Wort,
Ich geißle euch stets, ihr Kalten,
  Bin selten am trockenen Ort.

„So oft die Tiefe erbrauset,
Die Glocke zittert vom Turm,
Und dumpf Orkan ersauset,
Und es rast in Wut der Sturm.

„Dann treibt's mich weg vom Bette,
Von meinem sichern Sitz,
Von der still und warmen Stätte,
Zu segeln in Sturm und Blitz.

„Und ich kämpfe mit Wind und Wellen,
Und bete zu Gott, dem Herrn,
Und laß die Segel schwellen,
Und halt' mich an sichern Stern.

„Dann sammeln sich die Kräfte,
Voll Feuer und kühner Lust,
Und *in dem* Todgeschäfte,
Ertönt der Sang aus der Brust.

„Ihr möget spielen, ihr möget schlagen,
Und hüpfen um meinen Kahn,
Ihr müßt ihn zum Ziele tragen,
Ihr seid mir untertan."

Schlußsonette

An Jenny

I

So nimm sie hin, die Lieder alle,
Die Liebe Dir zu Füßen legt,
Wo frei in vollem Lyraschalle
Der Seele Glut sich hinbewegt.
O! wenn von ihrem Widerhalle
Dein Busen sehnend aufgeregt,
Dein Puls in rasch'rem Lauf und Falle
Aus hehrem Herz gewaltig schlägt,
Dann tönt's zu mir aus jenen Weiten,
Wo leicht Dich trägt Dein Siegesgang,

Dann darf ich kühner ringen, streiten,
Dann klingt mein Lied verklärt und freier,
  Dann wagt sich höher mein Gesang,
Dann weint vor Wehmut meine Leier.

II

Mir kann kein Erdenruhm gewähren,
  Der weit durch Land und Menschen dringt,
Den frohbesieget alle nähren,
  Wenn's bebend weiter durch sie klingt,
Was Deine Blicke, wenn sie sich verklären,
  Dein Herz, wenn's warm die Glut umschlingt,
Was nur zwei tiefbewegte Zähren,
  Die mein Gesang dem Aug' entringt.
Und gern verhaucht' ich alle Geister
  Dahin im tiefen Lyraton,
Und fühlte sterbend mich als Meister,
Könnt' ich dies höchste Ziel erreichen,
  Erringen diesen schönsten Lohn,
Von Lust und Schmerz Dich zu erweichen.

III

Ach! diese Blätter dürfen fliegen,
  Sie dürfen Dir sich bebend nahn,
Und meine Geister unterliegen,
  Vor Trennungsschmerz und Wahn.
Und meine Phantasien wiegen
  Vergebens sich auf kühner Bahn,
Ich darf das Höchste nicht ersiegen,
  Bald ist das Schmerzlichste getan.
Und wenn ich aus der Ferne kehre,
  Verlangend zu dem teuren Sitz,
Umfaßt ein Gatte Dich, die hehre,
Darf stolz an seine Brust Dich pressen,
  Und über mich rollt seinen Blitz
Verzweiflung und Vergessen.

IV

Verzeih, wenn kühn Dir zu bekennen,
  Die Seelenglut Dir zu gestehn,

Des Sängers Lippen heiß entbrennen,
  Die Flammenleiden weiterwehn.
Kann ich mich von mir selber trennen,
  Und trostlos stumm in mir vergehn?
Soll ich mich höhnend Sänger nennen,
  Nicht lieben Dich, die ich gesehn!
So hoch ist zwar der Seele Wähnen,
  Du stehst so herrlich über mir,
Doch ach! ich will ja nichts als Tränen,
Will nur, Du sollst dem Sange lauschen,
  Verklärung ihm verleihn und Zier,
Dann mag er dumpf im Nichts verrauschen.

Briefe

Heinrich Marx an Karl Marx
in Bonn

Lieber Karl!

Zuvörderst einige Worte über mein Schreiben, welches Dir möglich Verdruß gemacht haben mag. Du weißt, daß ich nicht pedantisch auf meine Autorität halte und auch meinem Kinde gestehe, wenn ich Unrecht habe. Ich hatte Dir wirklich gesagt, erst nachdem Du etwas Dich näher umgesehn zu schreiben. Du hättest indessen doch, da die Sache solange zuging, meine Worte weniger buchstäblich nehmen sollen, besonders da Du weißt, wie ängstlich und besorgt die gute Mutter ist. Es ist nun über dies Kapitel genug.

Dein Schreiben, das mit Not lesbar war, hat mir viele Freude gemacht. Zwar hege ich keinen Zweifel über Deinen guten Willen, Deinen Fleiß, auch nicht in Beziehung auf Deinen festen Vorsatz, was Tüchtiges zu tun. Indessen freut es mich, daß der Anfang Dir angenehm und leicht ist, und daß Du Deinem Berufsfache Geschmack abgewinnst.

9 Kollegien scheint mir etwas viel, und ich wünsche nicht, daß Du mehr tust, als Körper und Geist vertragen können. Wenn Du indessen keine Schwierigkeit dabei findest, so mag es gut sein. Das Feld des Wissens ist unermeßlich, und die Zeit kurz. Du wirst mir wohl im nächsten Schreiben etwas mehr und näher ausführlich Bericht erstatten. Du weißt, wie sehr mich alles interessiert, was Dir nahe angeht.

Bei den juristischen Kollegien darfst Du nicht ford[...][1] schmelzend und poetisch sei. Der Stoff erlaubt es nicht [...] Dichtung, wirst Du Dich wohl bequemen müssen und se[...] des tiefsten Denkens wert zu finden. Entschuldige [...] Fächer.

Was soll ich Dir nun weiter sagen? Dir predigen? Um [...] wohl sagen, was Du nicht weißt? Obschon genug von [...] Natur Dich so ausgestattet, daß wenn Du wahrhaft der [...] Dein heller Verstand, Dein

[1] Ein Stück des beiderseitig beschriebenen Briefpapiers ist ausgerissen; die Lücken im ganzen Brief werden durch [...] angedeutet

reines Gefühl, Dein unverdorben [...] unterrichten, um vom guten Wege nicht abzukommen [...] und was ich wünsche, weißt Du recht gut. Ich will nun [...] einholst, was ich bei weniger günstigen Umständen [...] nicht erreichen konnte. Ich wünsche in Dir das zu sehn, was vielleicht aus mir geworden wäre, wenn ich unter ebenso günstigen Auspizien die Welt erblickt hätte. Meine schönsten Hoffnungen kannst Du erfüllen und zerstören. Es ist vielleicht unrecht und unklug zugleich, auf einen Menschen seine schönsten Hoffnungen zu bauen und so seine eigene Ruhe vielleicht zu untergraben. Doch wer anders als die Natur kann dafür, daß die auch sonst nicht so schwachen Männer dennoch schwache Väter sind?

Dir ist ein Glück beschieden, lieber Karl, wie es wenigen Jünglingen Deines Alters zuteil. Du hast auf der ersten wichtigen Laufbahn des Lebens einen Freund, und einen sehr würdigen Freund gefunden, älter und erfahrner als Du. Dieses Glück wisse zu schätzen. Die Freundschaft im wahren klassischen Sinne ist der schönste Edelstein im Leben, und in diesem Alter für das Leben. Es wird der beste Probierstein Deines Charakters, Deines Geistes und Herzens, ja Deiner Sittlichkeit sein, wenn Du den Freund festhältst und seiner würdig bleibst.

Daß Du moralisch gut bleibst, daran zweifle ich wirklich nicht. Doch ein großer Hebel für die Moral ist der reine Glaube an Gott. Du weißt, ich bin nichts weniger als Fanatiker. Aber dieser Glauben ist dem Menschen früh oder spät wahres [Bedürf]nis, und es gibt Augenblicke im Leben, wo auch der Gottesleugner [unwill]kürlich zur Anbetung des Höchsten hingezogen wird. Und gemein ist es [...] denn was Newton, Locke und Leibniz geglaubt, dem darf sich jeder [...] unterwerfen.

[Herr] Loers[1] hat es sehr übel empfunden, daß Du ihm keinen Abschieds[besuch ge]macht. Nur Du und Clemens waren die einzigen, hat er Herrn Schlick [...]. Ich mußte mich zu einer unschuldigen Lüge entschließen und ihm sagen [...] wir während seiner Abwesenheit dort gewesen. Die Gesellschaft [...] Zusammenstellung mit Clemens gefiel mir wenig.

Herr Loers[1] ist zum 2ten Direktor ernannt worden und war gestern Herr [Brügge]mann als Commissarius hier zur Installation. Es war große [... Fei]erlichkeit, da Herr B[rüggemann] und Herr Loers gesprochen. Mittag hat Herr Loers großes Essen gegeben, wo auch ich war. Hier sprach ich mehre, die sich nach Dir erkundigten, und von vielen Seiten wurde mir Glück gewünscht, daß Herr Wienenbrügge[2] Dein Freund sei. Ich bin wahrhaft begierig, ihn kennenzulernen, und es soll mich sehr freuen, wenn Ihr beide Ostern uns besucht und, versteht sich, zusammen bei uns vorliebnehmt. Es würde mir dies ganz besonders ein Beweis seiner Freundschaft gegen Dich sein.

---

[1] In der Handschrift hier und auch im folgenden: Löhrs – [2] in der Handschrift: Wienenbruck

Und so, lieber Karl, lebe denn recht wohl, und wenn Du Deinem Geiste recht kräftige und gesunde Nahrung gibst, vergesse nicht, daß der Körper auf dieser erbärmlichen Erde dessen steter Begleiter ist und das Wohlbehagen der ganzen Maschine bedingt. Ein siecher Gelehrter ist das unglücklichste Wesen auf Erden. Studiere daher nicht mehr, als Deiner Gesundheit zuträglich ist. Dazu tägliche Bewegung und Enthaltsamkeit, und ich hoffe, Dich jedesmal gestärkter an Geist und Körper zu umarmen.

Trier, den 18. November 1835
Dein treuer Vater
Marx

à propos! Dein Gedicht habe ich buchstabierend gelesen. Ich gestehe Dir ganz unumwunden, lieber Karl, ich verstehe es nicht, weder dessen wahren Sinn, noch dessen Tendenz. Im gemeinen Leben ist es ein unbestrittner Satz, daß mit Erfüllung der heißesten Wünsche der Wert des Gewünschten sehr abnimmt und öfters ganz aufgehoben wird. Das wolltest Du wohl nicht sagen. Das wäre auch höchstens als moralischer Grundsatz beherzigenswert, weil man, durch diesen Gedanken geleitet, unmoralische Genüsse verscheucht, und selbst erlaubte verschiebt, um in der Aufschiebung den Wunsch festzuhalten, oder gar einen erhöhten Genuß. Etwas dergleichen sagt glücklich Kant in seiner Anthropologie.

Willst Du nur im abstrakten Idealisieren (etwas analogisch mit Schwärmerei) Glückseligkeit finden? Kurz, gib mir den Schlüssel, ich gestehe meine Beschränktheit.

[Am linken Rand der ersten Seite]

Bei Gelegenheit des Festes des Herrn Loers war mir die Lage des guten Herrn Wyttenbach höchst peinigend. Ich hätte weinen mögen über die Kränkung dieses Mannes, dessen einziger Fehler allzu große Gutherzigkeit ist. Ich habe mein Bestes getan, um ihm meine Hochachtung zu bezeugen, und sagte ihm unter anderm, wie sehr auch Du ihm ergeben seiest und hättest ihm zu Ehren ein Gedicht machen wollen, hättest aber keine Zeit gehabt. Das machte den Mann glücklich. Willst Du nun mir zulieb einige Verse für ihn mir schicken?

[Nachschrift auf der ersten Seite rechts oben]

P.S. Die liebe Mutter war verhindert, und so ging es zu bis heute, den 29. Nov. – Wunderbar, daß wir nicht einmal Deine Adresse genau kennen.

[Nachschrift der Mutter am 29. November zum Brief vom 18. November]

Vielgelibter theurer Carl!

mit viel vergnügen ergreife ich die Feder dir zu Schreiben schon lang liegt den Brief vom lieben vatter fertig und immer werde ich abgehalten, dabey mögte ich schon wieder einen schreiben von dir habben, welches mir dein Wohlergehen bezeugt den du kanst mir glauben das ich recht sehr nach dir verlange wir sind der Himmel sey dank noch alle recht gesund alles ist thätig und fleysig auch der Eduard[1] selbst plagt sich so das wir hoffen noch einmahl ein tüchtigen Mann aus Ihm zu machen nun kanst du mirs gahr nicht als eine schwäche unsers geschlechts ansehn wan ich neugierig bin wie du deine kleine haushaltung eingerichtet, ob die Oekonomie auch die Hauptrolle schpielt das bey grosse wie bey kleine Haushaltungen eine unerläßliche nohtwendigkeit ist, dabey erlaube ich mir zu bemerken lieber Carl das du Reinlichkeit und ordnung nie als nebensache betrachten mus den davon hängt gesundtheit und frohsin ab halte pünktlich darauf das seine Zimmeren öfters gescheurt werden setze eine Zeit darauf fest – und scheure du meinen lieben Carl Wöchentlich mit der Schwam und Seife – wie gehts den mit den Cafée Fabricirst du Ihn oder wie verhält es sich, ich bitte mir alles was die Haushaltung angeht mitzutheilen, deine Liebenswürdige Muse wird doch nicht durch die Prosa deiner Mutter beleydigt fühlen, sage Ihr durch das niedere wird das höhere und bessere erziehlt, nun so gehabbe dich wohl hast du für die Weynachte einen wunsch zu eusseren die ich gnüge leisten kan so bin ich mit vergnügen dazu bereit nun lebe Wohl mein lieber theurer Carl sey braf und gut und habbe immer Gott und deine Eltern für Augen adieu deine dich liebende Mutter Henriette Marx.

Alle Kinder grüssen dir und küssen dir und wie das nun immer zu gehn pflegt bist du der Liebenswürdigste und beste.

[1] Bruder von Karl Marx

Heinrich Marx an Karl Marx
in Bonn

[Anfang des Jahres 1836]

Lieber [Karl!][1]

Wenn die Schilderung Deines Zustandes nicht etwas poetisch war – was ich wünsche – so ist sie sehr geeignet, uns zu beunruhigen. Ich hoffe wenigstens, daß die traurige Erfahrung Dir die Notwendigkeit dartun wird, Dich etwas aufmerksamer auf Deinen Gesundheitszustand zu machen. Nach einem guten Gewissen ist dies das höchste Gut des Menschen, und die Sünden der Jugend in jedem unmäßigen oder gar an und für sich schädlichen Genusse rächen sich fürchterlich. Ein trauriges Beispiel haben wir hier an Herrn Günster. Von Laster ist bei ihm zwar keine Rede, aber Rauchen und Trinken haben seine ohnehin schwache Brust zerrüttet, und schwerlich erlebt er den Sommer. Sein Leben selbst ist ein Leiden, und es geht ein ausgezeichneter Geist an ihm verloren.

Selbst übermäßiges Studieren ist Tollheit in solchem Fall. Dahingegen sind mäßige Beweg[ungen][1], als spazierengehen, selbst zuweilen reiten, aber nicht toll, sehr zuträglich, heiterer Mut und Bes[eitigung] aller Grillen noch besser.

Deine Rechnung, lieber Karl, ist à la Carl, ohne Zusammenhang, ohne Resultat. Kürzer und bündiger und nur die Ziffern regelmäßig in Kolonnen gesetzt, wäre die Operation sehr einfach gewesen, und man fordert auch von einem Gelehrten *Ordnung*, besonders aber von einem praktischen Juristen.

Ich finde im Ganzen nichts einzuwenden, nur glaube ich, daß Anschaffung von vielen Büchern im Augenblicke zweckwidrig und lästig ist, besonders große Geschichtswerke.

Deine Reise war zweckmäßig, wenn sie Deiner Gesundheit zuträglich war, nur hättest Du ein paar Worte darüber vorausschicken sollen.

Noch, und trotz Deiner *beiden* Schreiben (Du siehst, sie sind zu zählen), kenne ich Deinen Studienplan nicht, was mir doch allerdings von großem Interesse sein muß. Soviel sehe ich, daß Du keine naturhistorischen Fächer betreibst, und wenn wirklich Physik und Chemie so schlecht doziert werden, so tust Du allerdings besser, solche in Berlin zu hören. Nur die allgemeine Einleitung in die Kameralistik wäre, scheint mir, zweckmäßig, weil es immer gut ist, eine Übersicht dessen zu haben, was man einst tun soll.

---

[1] Ein Stück Papier abgerissen; sinngemäß ergänzt

À propos! Herr Gratz von hier hat mir eine Empfehlung für Herrn Walter geschickt. Ich schickte ihm dieselbe mit einem Schreiben – hast Du etwas davon vernommen? Mir wäre dies deswegen lieb, weil grade dieser Professor Dir so vorzüglich gefiel.

Dein Kränzchen spricht mich, Du glaubst es, besser an als die Kneipe. Junge Leute, die an einer solchen Zusammenkunft Vergnügen finden, sind notwendig gebildete Menschen und fühlen besser ihren Wert als künftige vorzügliche Staatsbürger denn jene, welche ihren vorz[üglichen][1] Wert in vorzüglicher Rohheit finden.

Du tust wohl daran, mit dem Drucken zu warten. Ein Poet, ein Literator, muß jetzt etwas Tüchtiges zu liefern berufen sein, wenn er öffentlich auftreten will. Sonst mag er zwar den Musen huldigen. Das bleibt immer eine der edelsten Frauenhuldigungen. Aber wenn überall das erste Eintreten in die Welt großenteils entscheidend ist, so ist das vorzüglich bei diesen Halbgöttern der Fall. Ihr Übergewicht muß in dem ersten Verse sich darstellen, damit jedermann gleich den Götterborn erkenne. Ich sage es Dir unverhohlen, mich freuen innig Deine Anlagen, und ich verspreche mir viel davon, doch mich würde es jammern, Dich als gemeines Poetlein auftreten zu sehn, und bliebe Dir noch hinlänglich, um Deine nächste Umgebung im Familienkreise zu ergötzen. Nur der Vorzügliche hat das Recht, die Aufmerksamkeit einer verwöhnten Welt in Anspruch zu nehmen, die einen Schiller hat – poetische Geister würden wahrscheinlich sagen „Götter".

Ich danke Dir übrigens, lieber Karl, für Deine sehr kindliche Bemerkung, daß Du Deine erste Arbeit erst meiner Kritik unterwerfen würdest. Das ist von Dir um so zarter, als Du weißt, wie wenig die Natur mir von Poesie eingeimpft, wie ich sogar in meinem Leben nicht imstande war, einen nur erträglichen Vers zu machen, selbst in den süßen Tagen der ersten Liebe. Indessen will ich daran denken und abwarten, ob es bloß ein Kompliment gewesen.

Wie kömmt es, lieber Karl, daß Deine Reise nicht in Ausgabe figuriert? Du hast Dich doch hoffentlich nicht mit Fechten durchgeschlagen?

Ich lege einen Kassenschein von 50 Talern bei und kann Dir nur bei dieser Gelegenheit sagen, daß Du für Deine Studien allein Sorge tragen sollst und, indem Du nicht mehr als nötig brauchst, Dich jeder weitern Grille zu enthalten. Die Hoffnung, daß Du einst Deinen Geschwistern eine Stütze sein könntest, ist zu schön und lächelt ein gutmütiges Herz zu sehr an, als daß ich sie Dir entziehen wollte.

Ich habe für den Augenblick weiter nichts hinzuzusetzen und empfehle Dir nur wiederholt, Deine Gesundheit zu schonen und zu erhalten. Es gibt kein beklagenswerteres Wesen als ein siecher Gelehrter, und keine unglücklicheren Eltern als jene, welche einen hoffnungsvollen und mit Aufopferung erzogenen Sohn dahinschwinden sehn. Beherzige das. Ich

kann nur an Dein Herz appellieren, denn ich glaube es gut und edel. Es umarmt Dich von ganzer Seele

Dein Vater
Marx

[Nachschrift der Mutter]

lieber theurer Carl! Dein unwohlseyn hat uns sehr betrübt, doch hoffe und wünsche ich das du wieder hergestellt seyn wirst – und obschon ich seher ängstlich in hinsicht der gesundheit meiner lieben Kinder bin, so bin ich doch überzeugt das wen du lieber Carl vernünftig ha[n]delst du ein hohes alter erreichen kanst – aber dazu must du alles vermeiden was das übel steigeren kan, du darfst dir nicht zu sehr erhitzen nicht viel Wein noch Cafée trinken und nichts scharfes viel pfeffer oder sonst gewürts genießen, darfs kein taback rauchen nicht zu lang aufbleiben abends und früh aufstehen. Hütte dir auch für erkältung und tanze nicht lieber Carl bis du wieder ganz hergestellt bist, es wird dir lächerlich scheinen lieber Carl dass ich so den Doctor mache du weisst nicht wie es den Eltern zu herzen geht wen sie Ihre Kinder nicht gesund und wie manche trübe Stunde es uns schon verursacht hat – macht nur das Ihr Kinder moralisch und körperlich gesund bleibt und für den übrigen seyd unbekümmert, der liebe Vatter wahr den ganzen wintter der Himmel sey Dank wohl und an arbeit fehlte auch nicht und alle waren wir noch immer recht wohl – wie gefällt dir den mein vaterstadt – die Lage ist recht schön und ich hoffe es möchte dir so begeistert habbe, das es dir Zum gedicht stof geben schreibe bald lieber Carl lieber wenig nur las es nicht zu lang zu gehen adieu deine dich liebende ich küsse dir im gedanken lieber Carl

deine mutter
Henriette Marx.

Heinrich Marx an Karl Marx
in Berlin

Trier, den 3. Febr. 1837

Lieber Karl!

Dein jüngstes Schreiben hat mich ganz vorzüglich gefreut, denn es beweist mir, daß Du die kleinen Schwächen, die mich übrigens beunruhigten, beseitigt, Deine Stellung erkennst, und mit Kraft und Würde Deine Zukunft zu befestigen Dich bestrebst. Doch, lieber Karl, falle in kein entgegengesetztes Extrem.

Abgesehn davon, daß die Geselligkeit zur Erheitrung, zur Erholung und zur Ausbildung – des jungen Mannes besonders – sehr große Vorteile darbietet, so erfordert die Klugheit – und die darfst Du, da Du nicht mehr allein stehst, nicht vernachlässigen –, daß man, versteht sich, auf eine ehrenvolle und würdige Weise, sich einige Stützen verschaffe. *Vernachlässigung*, besonders da man nicht immer geneigt ist, den ehrenvollsten Grund aufzusuchen, verzeihen Vornehme oder sich so Dünkende nicht leicht, und vorzüglich dann nicht, wenn sie sich einigermaßen herabgelassen haben. – Die Herren J[aehnige]n und E[sse]r sind nicht allein tüchtige Männer, sondern für Dich wahrscheinlich wichtige Männer, und es wäre höchst unklug und wirklich unartig, sie zu vernachlässigen, da sie Dich sehr anständig empfangen. Du kannst zu Deinem Alter und in Deiner Stellung keine Reziprozität fordern. –

Auch der Körper darf nicht vernachlässigt werden. Gesundheit ist das höchste Gut für jeden, für Gelehrte am allermehrsten.

Übertreibe nichts. Mit Deinen natürlichen Anlagen und Deinem jetzigen Fleiße wirst Du ein Ziel erreichen, und es kommt dabei auf ein Semester nicht an.

So viele Erfahrung ich auch haben mag, ich kann doch nicht ganz mit heller Übersicht aller Schattierungen Dir einen Plan vorzeichnen.

Allerdings scheint es mir außer Zweifel, daß Dein Vorhaben, in Lehrfächern Dich emporzuheben, ganz gut und Dir angemessen, wenn Du noch die Kleinigkeit nicht übersehn willst, Dein Organ etwas auszubilden.

Aber freilich möchte dies etwas lange zugehn, und es wäre allerdings in der Lage der Sache wünschenswert, daß dem abgeholfen werde. In dieser Beziehung bliebe also grade nichts übrig als *schriftstellern*. Wie aber auftreten? Das ist eine schwierige Frage, doch dieser Frage selbst geht eine andere vorher: Wird es Dir gleich gelingen, das Zutrauen eines tüchtigen Buchhändlers zu gewinnen? Denn das mag wohl das Schwierigste sein. Gelingt Dir das – und Du bist im ganzen ein Glückskind – dann kommt die

zweite. Philosophisches oder Juristisches oder beides zusammen scheint wohl vorzüglich, um den Grund zu legen. Gediegene Poesie kann wohl den zweiten Rang einnehmen, und sie schadet dem Rufe nie, es wäre denn in den Augen einiger Pedanten. Die leichten Plänkler sind die nützlichsten, und mit einigen guten Namen, wenn sie original sind und neuen Zuschnitt haben, kannst Du anständig und gesichert eine Professur abwarten etc. etc. etc. Doch einen festen Entschluß mußt Du fassen, – wenn auch nicht in dem Augenblicke, doch in diesem Jahre, und wenn er gefaßt ist, ihn fest ins Auge fassen und unerschütterlich verfolgen. Es ist für Dich noch lange die Schwierigkeit nicht, wie für Deinen Papa es war, Advokat zu werden.

Du weißt, lieber Karl, ich habe aus Liebe zu Dir mich in etwas eingelassen, was nicht meinem Charakter ganz anpaßt und was mich wohl zuweilen drückt. Aber mir ist kein Opfer zu groß, wenn es das Wohl meiner Kinder erfordert. Ich habe auch das unbegrenzte Zutrauen Deiner J[enn]y erworben. Aber das gute, liebenswürdige Mädchen peinigt sich unaufhörlich – fürchtet Dir zu schaden – Dich zur Überanstrengung zu verleiten etc. etc. etc. Drückend ist es für sie, daß ihre Eltern nichts wissen oder, wie ich glaube, nichts wissen wollen. Sie kann sich selbst nicht erklären, wie sie, die ganz Verstandmensch zu sein glaubt, sich so hinreißen ließ. Etwas Menschenscheu mag mit unterlaufen.

Ein Brief von Dir – den Du einschlagen darfst –, den aber nicht der phantastische Poet diktieren darf, kann Trost bringen. Er muß zwar, wie ich daran übrigens nicht zweifle, voll zarten, hingebenden Gefühls und reiner Liebe sein, aber er muß hell und klar das Verhältnis auffassen, die Aussichten erörtern und beleuchten. Es müssen die ausgesprochenen Hoffnungen unumwunden, klar und mit fester Überzeugung dargelegt werden, damit sie wieder überzeugen.

Es muß die Versicherung fest ausgesprochen sein, daß dies Verhältnis, weit entfernt Schaden Dir zu bringen, die glücklichsten Wirkungen für Dich hätte, und in gewisser Beziehung glaube ich das selbst. Dahingegen fordere mit Festigkeit, mit dem männlichen Übermute, der das arme Kind so unverwahrt gefunden, daß sie nun nicht schwanke, nicht zurücksehe, sondern mit Ruhe, Zutrauen und festem Blick die Zukunft erwarte.

Was sagst Du zu Deinem Vater? Findest Du nicht, daß ich mich zum Erstaunen zum Unterhändler qualifiziere? Wie schief möchte ich wohl von manchem beurteilt werden, wenn meine Einwirkung bekannt würde? Welche unlautere Beweggründe möchte man mir vielleicht unterlegen? Doch ich mache mir keine Vorwürfe – der Himmel gebe nur sein Gedeihen, und ich werde mich höchst glücklich dadurch fühlen.

Bei Herrn Eichhorn wäre es schicklich zu gehn, doch überlasse ich das Dir. Aber bei den Herren J[aehnige]n und E[sse]r, ich wiederhole es, wünsche ich Dich öfters zu [sehen].



Die „Trierer" vor dem „Weißen Roß" in Godesberg (Nr. 27: Karl Marx)

Nicht weniger gut möchte es wohl sein, bei einem wenigstens der einflußreichsten Professoren etwas näheren Zugang zu suchen.

Hast Du den jungen Herrn Schriever nicht mehr gesehn? Da wir in sehr guten Verhältnissen stehn und Delle Schriever wahrscheinlich Deinen Freund Karl von Westphalen ehelichen wird, so wäre es mir lieb, da er ohnedies bald herkommen soll, daß Du ihn einige Male suchest.

Hast Du gar nichts Näheres über den Dr. Kleinerz gehört? Es wäre mir doch lieb, etwas von ihm zu vernehmen.

Du erhältst hierbei einen Kreditbrief. Er ist höher gestellt, als Du selbst forderst. Ich wollte ihn aber deswegen nicht abändern lassen, weil ich jetzt das Zutrauen zu Dir habe, daß Du nicht mehr als nötig ist, brauchst.

Nun Gott befohlen, lieber Karl, schreibe bald, wenn Du einen äquivalenten Brief, wie den geforderten, noch nicht geschickt hast. – Schreibe auch, was Dein Hausherr macht, der mich sehr interessiert.

Herr v. Notz sagte mir, Du würdest in den Herbstferien hierherkommen. Ich bin der Meinung durchaus nicht, und wenn Du Dein Verhältnis und das Dir teurer Personen überlegst, so wirst Du mir beitreten müssen. Aber möglich wäre es, daß ich nach Berlin reise. Was sagst Du dazu?

Dein treuer Vater
Marx

Meinem lieben Freunde Meurin und seiner liebenswürdigen Dame empfehle ich mich bestens. Sage dem ersteren, daß er wohl tun würde, mir einen Augenblick zu schenken.

P. S. Es wäre nicht übel, lieber Karl, wenn Du etwas leserlicher schreiben wolltest. –

Jenny sehe ich selten, sie kann nicht, wie sie will. Du kannst ruhig sein, ihre Liebe ist treu. – Wenn Du, wie ich es wünsche, geschrieben, dann werde ich Antwort verlangen.

Heinrich Marx an Karl Marx
in Berlin

Trier, den 2ten März 1837

Es ist wunderbar, daß ich, von Natur ein fauler Schreiber, ganz unerschöpflich bin, wenn ich Dir schreiben soll. Ich will und kann meine Schwäche gegen Dich nicht verbergen. Mein Herz schwelgt zuweilen in Gedanken an Dich und Deine Zukunft. Und dennoch zuweilen kann ich mich trauriger, ahnender, Furcht erregender Ideen nicht entschlagen, wenn sich wie ein Blitz der Gedanke einschleicht: Ob Dein Herz Deinem Kopfe, Deinen Anlagen entspricht? – Ob es Raum hat für die irdischen, aber sanftern Gefühle, die in diesem Jammertale dem fühlenden Menschen so wesentlich trostreich sind? Ob, da dasselbe offenbar durch einen nicht allen Menschen verliehenen Dämon belebt und beherrscht wird, dieser Dämon himmlischer oder faustischer Natur ist? Ob Du je – und das ist für mein Herz nicht der wenigst peinigende Zweifel – je für wahrhaft menschliches – häusliches Glück – empfänglich sein wirst? Ob Du je – und dieser Zweifel ist seit kurzer Zeit mir nicht weniger marternd, seit ich eine gewisse Person wie mein eignes Kind liebe – das Glück auf die nächste Umgebung zu verbreiten imstande sein wirst? –

Was mich auf diesen Ideengang brachte, wirst Du fragen? Schon öfters haben mich dergleichen Grillen befallen, ich verscheuchte sie leicht, denn es war mir immer Bedürfnis, Dich mit all der Liebe und Achtung zu umfassen, deren mein Herz fähig ist, und ich vergesse mich überall gerne. Aber ich sehe eine auffallende Erscheinung in J[enn]y. Sie, die sich so ganz mit ihrem kindlichen, reinen Gemüte Dir hingibt, zeigt zuweilen unwillkürlich und gegen ihren eignen Willen eine Art von Furcht, von ahnungsschwangerer Furcht, die mir nicht entgeht, und die ich nicht zu erklären weiß, und wovon sie jede Spur in meinem Herzen zu tilgen suchte, sobald ich sie darauf aufmerksam machte. – Was soll, was kann das sein? Ich kann mir es nicht erklären, aber unglücklicherweise erlaubt meine Erfahrung nicht, daß ich mich leicht irreführen lasse.

Dein hohes Emporkommen, die schmeichelnde Hoffnung, Deinen Namen einst im hohen Rufe zu sehn, sowie Dein irdisches Wohl, liegen mir gar nicht allein am Herzen, es sind lang genährte Illusionen, die sich tief eingenistet haben. Doch im Grunde gehören diese Gefühle großenteils dem schwachen Menschen und sind nicht rein von allen Schlacken, als da sind: Stolz, Eitelkeit, Egoismus etc. etc. etc. Aber ich kann Dich versichern,

daß die Verwirklichung dieser Illusionen mich nicht glücklich zu machen vermöchte. Nur wenn Dein Herz rein bleibt und rein menschlich schlägt und kein dämonisches Genie imstande sein wird, Dein Herz den besseren Gefühlen zu entfremden – nur alsdann würde ich das Glück finden, das ich mir seit langen Jahren durch Dich träume; sonst würde ich das schönste Ziel meines Lebens zertrümmert sehn. Doch warum mich zu sehr erweichen und Dich vielleicht betrüben? Im Grunde zweifle ich ja nicht an Deiner kindlichen Liebe zu mir und Deiner guten, lieben Mutter, und Du weißt es recht gut, wo wir am allerverwundbarsten sind. –

Ich gehe zum Positiven über. J[enn]y hat uns einige Tage, nachdem sie Deinen Brief, welchen ihr Sophie[1] brachte, erhalten hatte, besucht und über Deinen Vorsatz gesprochen. Sie scheint Deine Gründe zu billigen, fürchtet aber den Schritt selbst, und das läßt sich sehr begreifen. Ich meinerseits halte ihn gut und löblich. So wie sie andeutet, schreibt sie Dir, daß Du den Brief nicht direkt schicken sollst – der Meinung kann ich nicht beipflichten. Das kannst Du zu ihrer Beruhigung tun, daß Du uns acht Tage zuvor sagst, welchen Tag Du den Brief zur Post beförderst. – Die Gute verdient jede Rücksicht, und ich wiederhole es, ein ganzes Leben voll zarter Liebe vermag nur sie für das, was sie schon gelitten, zu entschädigen, und selbst, was sie noch leiden wird, denn sie hat es mit wunderbaren Heiligen zu tun.

Rücksicht für sie ist es hauptsächlich, was mich so sehr wünschen läßt, daß Du einen glücklichen Schritt in die Welt sehr bald tretest, weil sie dadurch Ruhe bekommen würde, wenigstens glaube ich das. Und ich beteure Dir, lieber Karl, daß ohne diese Ursache ich Dich zur Zeit eher von allem Auftreten zurückzuhalten mich bestreben würde, als Dich anspornen. Aber Du siehst, die Zauberin hat auch meinen alten Kopf etwas verrückt, und über alles wünschte ich sie ruhig und glücklich zu sehn. Das kannst nur Du, und der Zweck ist Deiner ganzen Aufmerksamkeit wert, und vielleicht ist es sehr gut und heilsam, daß Du gleich bei dem Eintritte in die Welt zu menschlicher Rücksicht, ja zur Klugheit, Vorsicht und reiflicher Überlegung, trotz aller Dämonen gezwungen bist. Ich danke dem Himmel dafür, denn ich will in Dir ewig den Menschen lieben, und Du weißt, ich praktischer Mensch bin zwar nicht so abgeschliffen, daß ich gegen das Hohe und Gute abgestumpft wäre, aber nichtsdestoweniger mich nicht gerne von der Erde, wo ich Grund habe, ganz abziehen und zu luftigen Sphären ausschließlich hinziehen lasse, wo ich keinen festen Boden fühle. Dies alles veranlaßt mich natürlich mehr, als ich sonst getan haben würde, über die Mittel nachzudenken, welche Dir zu Gebote stehn. Du hast das Drama ergriffen, und allerdings liegt darin viel Wahres. Aber mit seiner Wichtigkeit, mit seiner großen Offenkundigkeit verbindet sich auch

[1] Schwester von Karl Marx

ganz natürlich die Gefahr, darin zu scheitern. Und nicht immer – besonders in großen Städten, ist es notwendig der innere Wert, der entscheidet. Intrige, Kabale, Eifersucht – vielleicht unter denen, welche am mehrsten dazu geraten – überwiegen oft das Gute, vorzüglich, wenn dasselbe noch nicht durch einen bekannten Namen gehoben und erhalten wird.

Was wäre also hiernach das Klügste? Zu trachten möglicherweise, daß dieser großen Probe eine kleinere vorhergehe, die mit weniger Gefahr verbunden, doch bedeutend genug wäre, um im Falle des Gelingens einen nicht ganz unbedeutenden Namen davonzutragen. Wenn indessen ein kleiner Gegenstand dieses erzwecken soll, so muß wohl der Stoff, der Gegenstand, die Umstände etwas Exzeptionelles haben. Ich grübelte lang über einen solchen Gegenstand, und folgende Idee schien mir passend.

Der Gegenstand soll eine aus der pr[eußischen] Geschichte ausgerissene Periode sein – nicht eine so fortgesetzte, wie sie das Epopee fordert, sondern ein gedrängter Augenblick, wo aber das Schicksal entscheidend die Waage hält. –

Er muß für Preußen ehrenvoll sein und die Möglichkeit vorhanden, dem Genius der Monarchie – allenfalls durch den Geist der sehr edeln Königin Louise – eine Rolle zuzuteilen.

Ein solcher Augenblick ist die große Schlacht bei Belle Alliance-Waterloo. Die Gefahr ungeheuer – nicht allein für Pr[eußen], seinen Monarchen[1], für ganz Deutschland etc. etc. etc. Preußen hat hier in der Tat den großen Ausschlag gegeben – dies könnte also allenfalls eine Ode im großen Genre oder sonst, was Du besser wie ich verstehst.

Die Schwierigkeit wäre an und für sich nicht zu groß. Die größte allenfalls, ein großes Gemälde in einen kleinen Rahmen zu pressen – und den großen Augenblick glücklich und geschickt zu erfassen. Aber patriotisch, gefühlvoll und mit deutschem Sinn bearbeitet, würde eine solche Ode allein hinreichen, einen Ruf zu begründen, einen Namen zu konsolidieren.

Doch ich kann nur vorschlagen, raten, Du bist mir entwachsen, bist überhaupt in diesem Punkte mir überlegen, und so muß ich Dir überlassen, was Du beschließen willst.

Der von mir besprochene Gegenstand hätte den großen Vorzug, daß er sehr bald mit Apropos ausgeführt werden könnte, da nämlich das Anniversarium den 18ten Juni ist. Die Kosten sind nicht sehr bedeutend, und wenn es sein muß, will ich sie tragen. – Ich möchte gar zu gerne die gute J[enn]y ruhig sehn und imstande, stolz aufzublicken. Das gute Kind darf sich nicht aufreiben. Und wenn Dir dies gelänge – und die Forderung ist nicht über Deine Kräfte – dann bist Du geborgen und kannst ferner das Treibhausleben etwas aufgeben.

Es kann auch in der Tat nicht fehlen, für diesen Augenblick Begeistrung

[1] Friedrich Wilhelm III.

zu fassen, denn das Mißlingen desselben hätte die Menschheit und besonders den Geist in ewige Ketten gelegt. Nur die heutigen Zwitterliberalen können einen Napoleon vergöttern. Unter ihm hat wahrlich kein einziger das laut zu denken gewagt, was in ganz Deutschland und in Pr[eußen] besonders täglich und ohne Störung geschrieben wird. Und wer seine Geschichte studiert hat und was er unter dem tollen Ausdruck von Ideologie verstanden, der darf mit gutem Gewissen seinen Sturz und den Sieg Pr[eußen]s hoch feiern.

Grüße mir Freund Meurin recht herzlich. Sage ihm, daß ich bis heute den mir aufgetragenen Gang noch nicht tun konnte. Ich war acht Tage begrippt, und später wage ich mich doch nicht weiter als in die Sitzung.

Dein treuer Vater
Marx

Heinrich Marx an Karl Marx
in Berlin

Trier, den 16. September 1837

Lieber Karl!

Dein letztes Schreiben, das wir vor ungefähr 8 Tage erhalten, läßt mich zwar einen größeren Nachtrag und zwar bald erwarten, und gerne hätte ich gewartet, bis ich das Ganze übersehe. Doch möchte es Dir peinlich sein, noch zu lange warten zu müssen, um so mehr, als es sich von einem Plane handelt, der vielleicht die nächsten Schritte bedingt.

Du kennst mich, lieber Karl, ich bin weder eigensinnig noch von Vorurteilen befangen. Ob Du Deine Karriere für dies oder jenes Fach gestaltest, [ist] mir im Grunde gleich. Nur daß Du das Deinen Geistesgaben am entsprechendsten wählest, liegt mir natürlich Deinetwegen am Herzen. Von vornherein dachte man an das Gewöhnliche. Es schien Dir indessen diese Laufbahn zuwider, und ich gestehe, von Deinen frühreifen Ansichten bestochen, gab ich Dir Beifall, als Du das Lehrfach zum Ziele nahmst, sei es Jurisprudenz, sei es Philosophie, und in letzter Analyse glaubte ich die letzte noch eher. Die Schwierigkeit dieser Laufbahn kannte ich genug, habe sie besonders letzthin in Ems, wo ich Gelegenheit hatte, einen Professor von Bonn viel zu sehn, kennenlernen. Dahingegen ist eines nicht zu verkennen, nämlich [daß] jemand, der sich fühlt, als Prof. jur. in Bonn eine große Rolle spielen könnte, und ist es leichter von Berlin nach Bonn geschickt zu werden, freilich mit etwas Protektion. Die Protektion müßte die Poesie Dir verschaffen. Aber es mag dabei noch soviel Glück obwalten, mehrere Jahre gehn darauf, und Deine besondere Lage drängt Dich – –.

Sehn wir die andere Seite (und wichtig ist es, daß bei guten klassischen Studien die Professur immer ein Endziel verbleiben kann). Befördert die praktische Laufbahn so schnell? In der Regel nicht, und die Erfahrung beweist es nur zu sehr. Protektion tut auch hier sehr viel. Ohne Protektion würdest Du Dich gar nicht beklagen können, wenn Du einige Jahre nach vollendetem Studium Assessor ohne Gehalt würdest und dann jahrelang Assessor [bliebest]. Doch mag es bei der strengsten Moral und der zartesten Delikatesse erlaubt sein, sich durch seinen eigenen Wert Protektion zu verschaffen, die von der Tüchtigkeit des Schützlings überzeugt, diesen gewissenhaft vorzieht und befördert. Die Natur hat Dich nun allerdings mit solchen Gaben ausgestattet, die hierzu sehr geeignet sind. Die beste Anwendung hiervon zu machen, ist Deine Sache und von einem Dritten schwer zu erwägen, um so schwerer, als hierbei die Individualität zu sehr in Betracht kommt. Und Du mußt notwendig, was Du auch immer

ergreifst, aus diesem Gesichtspunkt betrachten, *den* Maßstab anlegen, denn Du hast Eile, das fühlst Du, und das fühle ich.

In gewisser Beziehung ist das nun freilich zu bedauern, doch das schönste Gemälde hat seine Schattenseiten, und hier muß Resignation eintreten. Diese Resignation basiert sich übrigens auf so glänzende Lichtteile, hat ihren Ursprung so ganz im eignen Willen, von Herz und Vernunft geleiteten Willen, daß sie mehr als Genuß denn als Opfer zu betrachten ist.

Ich komme aber darauf zurück: Was soll ich raten? Und zuvörderst, was Deinen Plan der Theaterkritik betrifft, so muß ich vor allem bekennen, daß ich, was die Sache selbst betrifft, nicht besonders kompetent bin. Eine dramaturgische Kritik erfordert viel Zeit und große Umsicht. Mit Rücksicht auf die Kunst mag die Arbeit vielleicht in unserer Zeit eine der verdienstvollsten sein. Mit Rücksicht auf den Ruhm mag sie zu dem Gelehrtendiplom führen.

Wie wird sie aufgenommen werden? Ich glaube mehr feindselig als günstig, und der gute, gelehrte Lessing wandelte wenig, soviel ich weiß, auf Rosen, sondern lebte und starb als ein armer Bibliothekar.

Wird sie besondere finanzielle Vorteile abwerfen? Die Frage verschmilzt mit der vorigen, und ich bin nicht imstande, kategorisch zu antworten. Ich glaube noch immer, daß einzelne ausgezeichnete Arbeiten, ein tüchtiges Poem, eine gediegene Tragödie oder Komödie, seien zu Deinem Zwecke weit mehr geeigneter. – Doch Du hast Dir Deinen eignen Weg gebahnt, und du magst es fortan tun. Ich kann nur einen Wunsch zum Himmel schicken, daß Du auf irgendeine Weise so schnell als möglich zu Deinem eigentlichen Zwecke gelangen möchtest.

Nur das will ich Dir noch sagen. Wenn Du dadurch, daß Du nach Verlauf der drei Studienjahre von Haus nichts mehr verlangst, Dich zu sehr in die Notwendigkeit versetzest, tun zu müssen, was Dir schädlich sein kann, so laß das Schicksal walten, und wenn es mich auch allerdings Aufopferung kostet, so werde ich doch viel lieber ein Opfer bringen, als Dir in Deiner Laufbahn Schaden zufügen. Wenn Du es vernünftigerweise und ohne Zurücksetzung Deiner Karriere fertigbringst, so würdest Du mir allerdings große Erleichterung verschaffen, da in der Tat seit der Trennung des Gerichts und der Hausiererei der Jungen das Einkommen in dem Grade sich schmälert, als die Ausgaben schwerer werden. Doch wie gesagt, es darf diese Rücksicht nicht störend eingreifen.

Indem Du indessen auf die praktische Bahn zurückkommst, warum sprichst Du gar nicht von Kameralia? Ich weiß nicht, ob ich mich irre, aber es scheint mir, die Dichtkunst und Literatur finde eher Gönner in der Verwaltung als in der Justiz, und ein singender Regierungsrat scheint mir natürlicher als ein singender Richter. Und was ist denn im Grunde Kameralia mehr, als Dir schon als wahrer Jurist nötig ist, außer Naturkunde? Diese darfst Du aber durchaus nicht vernachlässigen, das wäre unverantwortlich.

[Doc]h[1] Du bist an der Quelle, wo Du Belehrung finden magst, und grade die Seite des Gebildes, welche Du wahrscheinlich im normalen Zustande noch lange nicht würdest gewürdigt haben, *die Lebensfrage in eigentlicher Bedeutung*, sie ist Dir aufgedrungen, und Du wirst daher wohl überlegen, prüfen und handeln. Die Sorge ficht mich nicht an, daß diese, wenn auch gedrängte Rücksichten, Dich je zu niedrigen, kriechenden Handlungen führen werden. Mit meinen gebleichten Haaren, etwas gebeugtem Gemüte und der Sorgen voll würde ich noch trotzen und das Niedrige verachten. Du mit Deiner ungelähmten Kraft, von der Natur mit Segen überhäuft, Dir kann so was nicht möglich dünken. Aber in der Fülle von Lebenskraft mag der stolzen Jugend wohl manches Erniedrigung scheinen, was Klugheit und Pflicht gegen sich, und vorzüglich gegen Personen, deren Wohl man sich zur Pflicht gemacht, gebietend heischt. Es ist zwar viel gefordert, zu 19 Jahr weltklug zu sein, doch wer zu 19 Jahren ——————[2]

Deinen letzten Brief habe ich Westphalen nicht gezeigt. Diese sehr guten Leute sind so eigenen Schlages; es wird bei denselben alles so vielseitig und so unaufhörlich besprochen, daß man wohl tut, ihnen so wenig Nahrung als möglich zu geben. Da Dein Studium dieses Jahr dasselbe bleibt, so sehe ich nicht ein, warum ich ihnen Stoff zu neuen Phantasien geben soll.

Jenny ist noch nicht hier, soll aber bald kommen; daß sie Dir nicht schreibt, ist – ich kann es nicht anders nennen – kindisch, eigensinnig. Denn daß sie Dich mit der aufopferndsten Liebe umfaßt, läßt sich gar nicht bezweifeln, und sie war nicht weit davon, es mit ihrem Tode zu besiegeln.

Sie hat einmal die Idee, es sei unnötig zu schreiben, oder was sie sonst für eine dunkle Idee darüber haben mag, sie hat auch etwas Genialisches; und was tut das auch zur Sache? Du kannst sicher sein, und ich bin es (und Du weißt es, ich bin nicht leichtgläubig), daß ein Fürst nicht imstande, sie Dir abwendig zu machen. Sie hängt Dir mit Leib und Seele an – und Du darfst es nie vergessen –, in ihrem Alter bringt sie Dir ein Opfer, wie gewöhnliche Mädchen es gewiß nicht fähig wären. Hat sie nun die Idee, nicht schreiben zu wollen oder zu können, so laß es in Gottes Namen hingehen. Denn es ist doch im Grunde nur ein Zeichen, und das kann man wenigstens entbehren, wenn man des Wesens sicher ist. Ich [werde][1], wenn die Gelegenheit sich darbietet, mit ihr darüber sprechen, so ungern ich es tue.

Ich hatte mich das ganze Jahr darauf gefreut, Dich zu sehn, und so lebt man in ewiger Täuschung. Das einzige, was nicht täuscht, ist ein gutes Herz, ist der Ausfluß des Herzens, die Liebe, und hierin kann ich mich nur zu den Reichen zählen; denn ich besitze die Liebe einer unvergleichlichen Frau, die Liebe guter Kinder.

[1] Papier beschädigt – [2] sehr langer Gedankenstrich

Lasse uns nicht mehr so lange auf Briefe warten. Deine gute Mutter bedarf der Aufmunterung, und Deine Briefe haben eine wundervolle Wirkung auf ihr Gemüt. Sie hat diesen Sommer soviel gelitten, daß nur ein Wesen, das sich so ganz vergißt, sich aufrecht halten konnte, und noch ist es immer dasselbe. Möge Gott uns bald aus diesem langen Kampfe retten! Schreibe zuweilen einige Zeilen für Eduard[1], doch tue, als ob er wieder ganz gesund sei. –

Wenn Du, ohne Dir zu nahe zu treten, mit Herrn J[aehnige]n näher zusammenkommen kannst, so wirst Du mir einen Gefallen erzeigen, ich wünsche es sehr. Für Dich vorzüglich wäre der Umgang mit Herrn Esser sehr vorteilhaft, und wie ich höre, steht er in Freundschaft mit Meurin. –

Ferner bitte ich, zu Herrn Geh. Justizrat Reinhard zu gehn und ihn in meinem Namen zu bitten, doch zu machen, daß meine eigene Sache einmal vom Stapel gehe. Gewonnen oder verloren, ich habe Sorgen genug und möchte diese Sorge aus dem Kopfe haben.

Nun, mein guter lieber Karl, glaube ich genug geschrieben zu haben. Ich teile weniges in Portionen und denke, daß gewärmte Portionen nicht den frischen gleichkommen. Lebe wohl, vergesse bei Deinem alten Vater nicht, daß Du junges Blut hast; und wenn Du glücklich genug bist, dasselbe vor stürmischen und verheerenden Leidenschaften zu bewahren, dann erfrische es aber wenigstens durch jugendliche Heiterkeit und frohen Mut und durch jugendliche Genüsse, die mit Herz und Vernunft [sich][2] paaren. Es umarmt Dich mit Herz und Seele

Dein treuer
Vater

[Nachschrift der Mutter]

Lieber theurer Carl

Das der liebe Himmel dir gesund erhält ist Wohl mein sehnlichster Wunsch ausser das du in deine Lebensweise mässig bist sey es auch so viel möglich in deinen wünschen und hoffen da du doch das wesentlichste erreicht hast, kan du schon mit mehr Ruhe und besonnenheit handeln. Die Frau von W[estphalen] hat heute mit die Kinder geschprochen. [Jenny soll][2] heute oder morgen kommen, sie schreibt, sie verlange so sehr nach Trier zurück und sehnt sich was von dir zu hören, ich glaube das die Jeny Ihr Stilschweigen gegen dir eine jungfrauliche scham zur grunde liegt welche ich schon oft an Ihr bemerkt und welches Ihr gewis nicht zur nachtheil dient und Ihre übrige Reitze und gute eigenschaften nur noch mehr erhöht. – Der Edgar wird wahrscheinlich nach Heidelberg gehn seine Studien fortsetzen aus [...][3] für die gefurchtete – das dein Wohl ergehen und dein Gedeyen was du auch unternimmst uns sehr am Herzen liegt bist du überzeugt

[1] Bruder von Karl Marx – [2] Papier beschädigt – [3] ein Wort nicht zu entziffern

lasse der almächtige und algütige nur den Rechten weg anzeigen was dir am erspriesslichen ist darum wollen wir bitten Habbe nur festen Muth und über [...][1] ausharrt wird gekrönt ich küsse dir Herzlich im gedanken. [...][1] dir für den herbst wolle jaken machen die dir für verkaltung schitzen. schreibe recht bald lieber Carl deine dich ewig liebende Mutter Henriette Marx.

schreibe auch einmahl den Herman[2] ein paar Zeile schliesse sie bey uns ein er macht sich sehr gut man ist sehr zufrieden mit Ihm. –

[1] Papier beschädigt – [2] Bruder von Karl Marx

Heinrich Marx an Karl Marx
in Berlin

Trier, den 9. Dezember 1837

Lieber Karl!

Wenn man seine Schwäche kennt, so muß man Maßregeln dagegen ergreifen. Wollte ich nun wie gewöhnlich zusammenhängend schreiben, so würde mich am Ende meine Liebe zu Dir in den sentimentalen Ton verleiten, und um so mehr wär' alles Frühere verloren, als Du – so scheint es wenigstens – einen Brief nie zum zweitenmal zur Hand nimmst, und zwar ganz folgerecht, denn wozu wieder lesen, wenn das Rückschreiben nie eine Antwort ist?

Ich will also meine Klagen in Aphorismen aushauchen, denn wirklich Klagen sind es, die ich vorbringe. Um mir nun dieselben selbst recht zu verdeutlichen und sie Dir wie Pillen verschlucken zu lassen, stelle ich Fragen, die ich gesonnen bin, ganz a posteriori zu lösen.

1. Welches ist die Aufgabe eines jungen Mannes, dem die Natur unbestritten ungewöhnliches Talent verliehen, besonders
   a) Wenn er, wie er vorgibt und ich übrigens gerne glaube, seinen Vater verehrt und seine Mutter idealisiert;
   b) Wenn er, ohne sein Alter und seine Lage zu Rat zu ziehen, eines der edelsten Mädchen an sein Schicksal gekettet, und
   c) dadurch eine sehr ehrwürdige Familie in die Lage versetzt hat, ein Verhältnis gutzuheißen, was anscheinend und nach dem gewöhnlichen Weltenlauf für dieses geliebte Kind voller Gefahren und trüber Aussichten ist.

2. Hatten Deine Eltern einiges Recht zu fordern, daß Dein Betragen, Deine Lebensweise ihnen Freude, wenigstens freudige Augenblicke bringe und trübe Momente möglichst verscheuche?

3. Welches waren bis heran die Früchte Deiner herrlichen Naturgaben in Beziehung auf Deine Eltern?

4. Welches waren diese Früchte in Beziehung auf Dich selbst?

Eigentlich könnte und sollte ich vielleicht hier schließen, die Beantwortung und gänzliche Ausführung Dir überlassen. Aber ich fürchte hierbei jede poetische Ader. Prosaisch, aus dem wirklichen Leben, wie es ist, will ich antworten, auf die Gefahr hin, selbst meinem Herrn Sohne zu prosaisch zu scheinen.

Die Stimmung, in der ich mich befinde, ist in der Tat auch nichts weniger als poetisch. Mit einem Husten, der jährig ist und mein Geschäft mir drückend macht, und mit einer seit kurzem hinzugekommenen Gicht

verpaart, finde ich mich selbst mehr verstimmt als billig und ärgere mich meiner Charakterschwäche, und so kannst Du freilich nur erwarten die Schilderungen eines alternden, grämlichen Mannes, der sich über die ewigen Täuschungen ärgert und besonders darüber, daß er seinem eignen Idol einen Spiegel voller Zerrbilder vorhalten muß.

Antworten, respektive Klagen

1. Gaben verdienen, heischen Dankbarkeit; und da herrliche Naturgaben gewiß die allervorzüglichsten sind, so erheischen sie Dankbarkeit in einem höheren Grade. Die Natur aber läßt sich nur dadurch Dankbarkeit bezeigen, daß man den gehörigen Gebrauch dieser Gaben mache, und wenn ich mich eines gewöhnlichen Ausdrucks bedienen darf, mit seinem Pfund wuchere.

Ich weiß wohl, wie man im etwas edleren Stil antworten soll und muß, nämlich es sollen solche Gaben zur eignen Veredlung benutzt werden, und das ist es gewiß nicht, was ich bestreite. Ja, man soll sie zu seiner Veredlung benutzen. Aber wie? Man ist Mensch, geistiges Wesen und Mitglied der Gesellschaft, Staatsbürger. Also physische, moralische, intellektuelle und politische Veredlung. Nur wenn in den Bestrebungen zu diesem großen Zwecke Einklang und Harmonie gebracht wird, kann ein schönes, anziehendes Ganze zum Vorschein kommen, das Gott, den Menschen, den Eltern und seinem Mädchen wohlgefällig ist, mit mehr Wahrheit und Natur ein wahrhaft plastisches Gemälde zu nennen, als das Wiedersehn eines alten Schulkameraden. –

Aber wie gesagt, nur in der Bestrebung, die Veredlung in gemessenem gleichem Verhältnisse auf alle Teile auszudehnen, wird der Wille bekundet, sich dieser Gaben würdig zu beweisen; nur durch die Gleichmäßigkeit dieser Verteilung kann das schöne Gebilde, die wahre Harmonie gefunden werden.

Ja, auf einzelne Teile beschränkt, liefert das aufrichtigste Bestreben nicht allein kein gutes Resultat, nein, es gebärt Karikaturen; auf dem physischen Teil Gecken, auf dem moralischen exaltierte Schwärmer, auf dem politischen Intriganten und auf dem geistigen gelehrte Bären.

a) Ja, es mußte dies ein junger Mann sich zum Ziele setzen, wenn er seinen Eltern, deren Verdienste um ihn seinem Herzen zu würdigen überlassen wird, wirklich Freude bereiten wollte; besonders dann, wenn er wußte, daß diese Eltern ihre schönsten Hoffnungen in ihn setzten;

b) Ja, er mußte bedenken, daß er eine, möglicherweise seine Jahre übersteigende, aber desto heiligere Pflicht übernommen, sich selbst dem Wohl eines Mädchens zu opfern, das seiner ausgezeichneten Verdienste und seiner geselligen Stellung nach ein großes Opfer brachte, wenn sie ihre glänzende Lage und ihre Aussichten für eine schwankende und

grauere Zukunft hingab und sich dem Schicksale eines jüngeren Mannes ankettete. Ihr eine Zukunft zu schaffen ist die einfache und praktische Auflösung, ihrer würdig, in der wirklichen Welt, nicht im beräucherten Zimmer bei der dampfenden Öllampe neben einem verwilderten Gelehrten;

c) Ja, er hat eine große Schuld abzutragen, und eine edle Familie fordert großes Vergeltungsrecht für ihre dahingegebenen schönen und durch die treffliche Persönlichkeit ihres Kindes so sehr gegründeten Hoffnungen. Denn wahrlich, Tausende von Eltern würden ihre Einwilligung versagt haben. Und in düstern Augenblicken wünscht Dein eigner Vater beinahe, sie hätten es getan –, denn zu sehr liegt mir das Wohl dieses Engelmädchens am Herzen, das ich zwar wie eine Tochter liebe, aber für deren Glück mir eben deswegen so sehr bangt.

Alle diese Verpflichtungen zusammen bilden ein solches festgewebtes Band, das allein hinreichen mußte, alle bösen Geister zu bannen, alle Verirrungen zu verscheuchen, alle Mängel auszugleichen, neue und bessere Triebe zu entwickeln; aus einem verwilderten Burschen einen geregelten Menschen, aus einem negierenden Genie einen gediegenen Denker, aus einem wüsten Rädelsführer wüster Burschen einen geselligen Menschen zu bilden, der zwar Stolz genug beibehalten mag, um nicht wie ein Aal sich zu schmiegen, aber praktischen Verstand und Takt genug haben soll, um zu fühlen, daß nur im Umgange mit gesitteten Menschen die Kunst zu erlernen ist, sich der Welt von der angenehmsten und vorteilhaftesten Seite zu zeigen, sich Achtung, Liebe und Ansehen zu erwerben, so schnell als möglich zu erwerben, und praktischen Gebrauch der Talente zu machen, die die Mutter Natur ihm in der Tat verschwenderisch verliehen.

Das war in kurzen Worten die *Aufgabe*. Wie ist sie gelöst?

Das sei Gott geklagt!!! Ordnungslosigkeit, dumpfes Herumschweben in allen Teilen des Wissens, dumpfes Brüten bei der düsteren Öllampe; Verwildrung im gelehrten Schlafrock und ungekämmter Haare statt der Verwildrung bei dem Bierglase; zurückscheuchende Ungeselligkeit mit Hintansetzung alles Anstandes und selbst aller Rücksicht gegen den *Vater*. – Die Kunst, mit der Welt zu verkehren, auf die schmutzige Stube beschränkt, wo vielleicht in der klassischen Unordnung die Liebesbriefe einer J[enny] und die wohlgemeinten und vielleicht mit Tränen geschriebenen Ermahnungen des Vaters zum fidibus, was übrigens besser wäre, als wenn sie durch noch unverantwortlichere Unordnung in die Hände dritter kämen. – Und hier in dieser Werkstätte unsinniger und unzweckmäßiger Gelehrsamkeit sollen die Früchte reifen, die Dich und Deine Geliebten erquicken, die Ernte gesammelt werden, die dazu diene, heilige Verpflichtungen zu erfüllen!?

3. Es geht mir zwar trotz meines Vorsatzes sehr tief, es erdrückt mich beinahe das Gefühl, Dir weh zu tun, und schon weht mich wieder meine

Schwäche an, aber, um mir zu helfen – ganz wörtlich – nehme ich die mir vorgeschriebnen reellen Pillen, verschlucke alles herunter, denn ich will einmal hart sein und meine Klagen ganz aushauchen. Ich will nicht weich werden, denn ich fühle es, daß ich zu nachsichtig war, zu wenig mich in Beschwerden ergoß und dadurch gewissermaßen Dein Mitschuldiger geworden bin. Ich will und muß Dir sagen, daß Du Deinen Eltern vielen Verdruß gemacht und wenig oder keine Freude.

Kaum war das wilde Treiben in Bonn zu Ende, kaum war Dein Schuldbuch vernichtet – und es bestand wahrhaftig in so mannigfacher Beziehung – als zu unserer Bestürzung die Liebesleiden eintraten; und mit der Gutmütigkeit wahrer Romaneneltern wurden wir deren Herolde und deren Kreuzträger. Doch tief fühlend, daß sich hierin das Glück Deines Lebens konzentrierte, erduldeten wir das Unabänderliche und spielten vielleicht selbst unangemessene Rollen. So jung noch warst Du Deiner Familie entfremdet, doch den wohltätigen Einfluß auf Dich mit den Augen von Eltern sehend, hofften wir die guten Wirkungen bald entwickelt zu sehn, weil in der Tat Überlegung und Notwendigkeit sich gleichmäßig dafür aussprachen. Doch welche Früchte ernteten wir?

Nie haben wir den Genuß einer vernünftigen Korrespondenz gehabt, in der Regel der Trost der Abwesenheit. Denn Korrespondenz unterstellt folgerechte und fortgesetzte Verhandlung, ineinandergreifend und harmonisch von beiden Teilen betrieben. Nie erhielten wir Antwort auf unsere Schreiben; nie enthielt Dein folgender Brief eine Ankettung weder an Deinen vorhergehenden noch an den unsrigen.

Wenn wir heute die Anmeldung einer angeknüpften Bekanntschaft erhielten, so war dieselbe ein für allemal wieder auf ewig verschwunden, ein totgeborenes Kind gleichsam.

Was unser nur zu geliebter Sohn eigentlich treibe, denke, handle, kaum war darüber zuweilen eine rhapsodische Phrase hingeworfen, als sich schon das gehaltvolle Register wie bezaubert verschloß.

Mehrere Malen waren wir Monate lang ohne Brief und zum letztenmale, als Du wußtest, daß Eduard[1] krank, die Mutter duldend und ich leidend war und dazu die Cholera in Berlin herrschte; und als erheische dies nicht einmal eine Entschuldigung, erwähnte der nächste Brief kein Wort hiervon, sondern enthielt kaum einige schlecht geschriebene Zeilen und einen Auszug aus dem Tagebuch, betitelt „Besuch“[2], dem ich ganz offen lieber die Türe weise als aufnehme, ein tolles Machwerk, das bloß bekundet, wie Du Deine Gaben verschwendest und Nächte durchwachst, um Ungetüme zu gebären; daß Du in den Fußtapfen der neuen Unholde trittst, die ihre Worte schrauben, bis sie selbst sie nicht hören; die einen Schwall von Worten, weil sie keine oder verwirrte Gedanken darstellen, als eine Geburt des Genies taufen. –

[1] Bruder von Karl Marx

Ja, etwas enthielt das Schreiben, Klagen, daß Jenny nicht schreibe, ungeachtet im Grunde Du die Überzeugung hattest, daß Du von allen Seiten begünstigt warst – wenigstens war kein Grund zur Verzweiflung und zur Zerrissenheit –, aber das war nicht genug, das liebe Ego schmachtete nach dem Genusse zu lesen, was man wußte (was freilich im gegebenen Falle ganz billig ist), und das war beinahe alles, was der Herr Sohn seinen Eltern zu sagen wußte, die er leidend zu sein überzeugt war, die er durch ein unsinniges Stillschweigen gedrückt hatte.

Als wären wir Goldmännchen, verfügt der Herr Sohn in einem Jahre für beinahe 700 Taler gegen alle Abrede, gegen alle Gebräuche, während die Reichsten keine 500 ausgeben. Und warum? Ich lasse ihm die Gerechtigkeit widerfahren, daß er kein Prasser, kein Verschwender ist. Aber wie kann ein Mann, der alle 8 oder 14 Tage neue Systeme erfinden und die alten mühsam erwirkten Arbeiten zerreißen muß, wie kann der, frage ich, sich mit Kleinigkeiten abgeben? Wie kann der sich der kleinlichen Ordnung fügen? Jeder hat die Hand in seiner Tasche, und jeder hintergeht ihn, verwirret nur seine Zirkel nicht – und eine neue Anweisung ist ja bald wieder geschrieben. Kleinliche Menschen wie G. R. und Evers mögen sich darum kümmern, es sind gemeine Kerle. Zwar suchen diese in ihrer Einfalt die Vorlesungen – wäre es auch nur nach Worten – zu verdauen und sich hin und wieder Gönner und Freunde zu verschaffen, denn bei dem Examen sitzen Menschen, sitzen Professoren, Pedanten und zuweilen rachsüchtige Bösewichte, die gerade einen Selbständigen gerne beschämen, nur[1] darin besteht ja die Größe des Menschen, daß er schafft und zerstört!!!

Zwar schlafen diese armen jungen Leute ganz ruhig, außer wenn sie zuweilen eine halbe oder ganze Nacht dem Vergnügen weihen, während mein tüchtiger talentvoller Karl elende Nächte durchwacht, seinen Geist und Körper ermattet im ernsthaften Studium, sich aller Vergnügungen entschlagt, um in der Tat abstrakten, gediegnen Studien obzuliegen, aber was er heute baut, zerstört er morgen, und am Ende hat er das Seinige zerstört und das Fremde sich nicht zugeeignet. Am Ende wird der Körper siech und der Geist verwirrt, während die gemeinen Leutchen so ungestört fortschleichen und zuweilen besser, wenigstens bequemer zum Ziele gelangen als jene, welche ihre Jugendfreuden verschmähen und ihre Gesundheit zerstören, um den Schatten der Gelehrsamkeit zu erhaschen, den sie wahrscheinlich in einer Stunde geselligen Verkehrs mit kompetenten Männern besser gebannt hätten, und das gesellige Vergnügen noch in den Kauf!!!

Ich schließe, denn ich fühle an meinen heftigeren Pulsschlägen, daß ich nahe dran bin, im weichlichen Tone zu fallen, und ich will heute unbarmherzig sein.

---

[1] In der Handschrift nicht eindeutig zu entziffern

Auch Klagen Deiner Geschwister habe ich nachzutragen. Kaum sieht man in Deinen Briefen, daß Du deren hast; und die gute Sophie[1], die für Dich und Jenny so viel gelitten und Dir so überschwenglich ergeben ist, Du denkst ihrer nicht, wenn Du sie nicht bedarfst.

Deine Anweisung von *160* Taler habe ich [ge]zahlt. Ich kann sie nicht oder kaum auf das alte akademische Jahr imputieren, denn das hat wahrlich seine volle Last. Und für das künftige will ich doch viele dergleichen nicht erwarten. –

In diesem Augenblicke hierher zu kommen, wäre Unsinn! Ich weiß zwar, daß Du Dir wenig aus Vorlesungen machst – wahrscheinlich doch bezahlst –, aber ich will wenigstens das decorum beobachten. Ich bin gewiß kein Sklave der Meinung, aber ich liebe auch nicht, daß auf meine Kosten geklatscht werde. Zu den Osterferien – auch 14 Tage früher, so pedantisch bin ich nicht – komm, und trotz meines gegenwärtigen Epistels kannst Du versichert [sein], daß ich Dich mit offenen Armen empfange und ein väterliches Herz Dir entgegenschlägt, das eigentlich nur an Überreiz kränkelt.

Dein Vater
Marx

---

[1] Schwester von Karl Marx

Jenny von Westphalen an Karl Marx
in Bonn

[Trier, 10. August 1841]

Schwarzwildchen, wie freu' ich mich, daß Du froh bist und daß mein Brief Dich erheitert und daß Du Dich nach mir sehnst und daß Du in tapezierten Zimmern wohnst und daß Du in Köln Champagner getrunken hast und daß es da Hegel-Klubs gibt und daß Du geträumt hast und daß Du, kurz, daß Du mein, mein Liebchen, mein Schwarzwildchen bist. Aber bei alldem vermiß' ich doch eins: Du hättest mich wohl ein bißchen loben können wegen meines Griechischen und meiner Gelehrsamkeit einen kleinen belobenden Artikel widmen können; so seid ihr aber mal, ihr Herrn Hegelinge – nichts erkennt ihr an, und wenn es das Allervortrefflichste wäre, wenn's nicht grade in Eurem Sinne ist, und so muß ich mich denn auch bescheiden und auf meinen *eignen* Lorbeeren ruhen. Ja, Herzchen, ruhen muß ich leider Gottes noch immer, und zwar auf Federn und Kissen, und selbst diese kleine Epistel wird von meinem Bettchen aus in die Welt gesendet.

Am Sonntag wagt' ich mal einen kühnen Ausflug in die vordern Räume – das ist mir aber schlecht bekommen, und nun muß ich dafür wieder büßen. Schleicher sagte mir eben, daß er von einem jungen Revolutionär einen Brief bekommen und daß der sich aber gewaltig in seinen Landsleuten verrechne. Er glaube, weder Aktien noch sonst was anschaffen zu können. Ach lieb, lieb Liebchen, nun mengelierst Du Dich noch gar in die Politik. Das ist ja das Halsbrechendste. Karlchen, bedenk nur immer, daß Du daheim ein Liebchen hast, das da hofft und jammert und ganz abhängig von Deinem Schicksal ist. Du lieb, lieb Herzchen, hätt' ich Dich nur erst mal wiedergesehen.

Leider kann und darf ich den Tag noch nicht bestimmen. Ehe ich mich wieder ganz wohl fühle, bekomm' ich keinen Reisepaß. Die Woche halt ich aber noch fest. Sonst zöge ja am Ende unser lieber Synoptiker[1] weg, und ich hätte den Ehrwürdigen nicht gesehn. Heut morgen in aller Frühe hab ich schon in der Augsburger studiert, 3 Hegelsche Artikel und Brunos Bücheranzeige![138] – –

Eigentlich, lieb Herzchen, sollt' ich Dir jetzt schon mein vale faveque[2] zurufen, denn Du hast ja nur 2 Zeilen begehrt, und schon hat sich das Blättchen fast bis zur Neige gefüllt. Ich will mich heute aber nicht so

[1] Bruno Bauer – [2] lebe wohl und bleib mir zugetan

streng am Buchstaben des Gesetzes halten und denke die geforderten Zeilen auf soviel Seiten auszudehnen. Und nicht wahr, Herzchen, darüber bist Du Deinem Jennychen nicht bös, und was den Inhalt selbst betrifft, so hältst Du Dich daran fest, daß nur ein Schelm mehr gibt als er hat. Es ist heut gar jämmerlich leer in meinem sausenden, brausenden Köpfchen, und fast ist nichts mehr drin als Räder und Klappern und Mühlen. Die Gedanken sind alle raus, dafür aber ist das Herzchen so voll, so überströmend voll von Liebe und Sehnsucht und heißem Verlangen nach Dir, dem unendlich Geliebten.

Hast Du denn in der Zwischenzeit keine Bleistiftsendung durch Vauban erhalten? Am Ende taugt die Zwischenstation nichts mehr, und ich muß künftig direkt an meinen Herrn und Gebieter die Sendschreiben richten.

Eben zieht der Commodore Napier mit weißem Dollmantel durch. – Das bißchen Hören und Sehen vergeht einem bei der Erscheinung. Es ist mir grade zu Sinn wie in der Wolfsschlucht im Freischütz, wenn da plötzlich das wilde Heer und all die kuriosen, phantastischen Gestalten vorbeiziehn. Nur sah man dabei auf unsrer kleinen Jammerbühne immer die Seiler, woran die Adler und Eulen und Krokodile festgebunden waren – hier ist der Mechanismus nur etwas anderer Art.

Vaterchen[1] wird morgen zum ersten Mal aus der Zwangslage raus auf einen Stuhl gebracht werden. Er ist durch das sehr langsame Voranschreiten der Heilung etwas entmutigt, kommandiert aber ohne Unterlaß tüchtig drauflos, und lange wird's nicht dauern, dann hat er das Großkreuz des Kommandeurordens.

Wenn ich nur jetzt nicht so elend daläge, schnürt ich schon bald meinen Ranzen. Alles ist parat. Kleider und Kragen und Hauben in der schönsten Ordnung und nur die Trägerin nicht disponibel. Ach, Liebchen, wieviel denk ich in den schlaflosen Nächten an Dich und Deine Liebe, wie oft hab ich für Dich gebetet, Dich gesegnet und Segen auf Dich herabgefleht, und wie süß hab ich dann oft geträumt von all der Seligkeit, die war und sein wird. – Heut abend spielt die Haizinger in Bonn. Gehst Du dahin? Ich hab sie als Donna Diana gesehen.

Karlchen, gern sagt ich Dir noch viel, noch alles – aber die Mutter[2] leidet's nicht länger –, sie nimmt mir sonst die Feder, und ich kann Dir nicht einmal mehr den heißesten Liebesgruß zurufen. Auf jeden Finger einen Kuß, und nun hinaus in die Weite. Fliegt, fliegt zu meinem Karl und preßt euch so heiß auf seine Lippen, als sie ihnen warm und innig entströmt sind; und dann hört auf, stumme Boten der Liebe zu sein und flüstert ihm zu all' die kleinen süßen heimlichen Lieblichkeiten, die Liebe euch eingibt – erzählt ihm alles –, aber nein, laßt noch was *übrig* für eure Herrin.

[1] Ludwig von Westphalen – [2] Caroline von Westphalen

Leb wohl, teurer Einzig.

Ich kann nicht mehr, sonst wird's mir ganz wirr im Kopf [...][1] weißt Du noch und quadrupedante putrem sonitu[2] etc. etc. – Adieu, liebes Männchen von der Eisenbahn. Adieu, Du deuerlich Männchen. – Gelt, ich kann Dich doch heiraten?

Ade. Ade, mein Liebchen.

[1] Hier folgen 3 fehlerhaft geschriebene lateinische Worte, die keinen Sinn ergeben – [2] vierfüßiger Hufschall Getöse (Vergil, Aeneis VIII, 596)

Jenny von Westphalen an Karl Marx
in Köln

[Kreuznach, im März 1843]

Obgleich bei der letzten Konferenz der beiden Großmächte über einen gewissen Punkt nichts stipuliert worden, auch kein Vertrag über die Pflicht der Korrespondenzeröffnung geschlossen war, folglich kein äußeres Zwangsmittel existiert, so fühlt sich doch das kleine Schreiverchen mit seinen schienen Locken im Innersten gedrungen, den Reigen zu eröffnen, und zwar mit den Empfindungen der tiefsten, innigsten Liebe und Dankbarkeit gegen Dich, mein lieb, gut, einzig Herzensmännchen. Ich mein, Du wärst noch nie lieber und süßer und herziger gewesen, und doch war ich jedes Mal entzückt, als Du schiedest und hätte Dich immer wieder zurückhaben mögen, um Dir noch einmal zu sagen, wie lieb, wie ganz lieb ich Dich hab. Aber das letztemal ist doch Dein Siegesabgang; ich weiß gar nicht, wie lieb Du mir warst im tiefsten Herzen, als ich Dich nicht mehr leiblich sah und nur Dein einzig treu Bild mir so lebendig vor der Seele stand in all seiner Engelsmilde und Güte, Liebeshoheit und Geistesglanz. Wärst Du doch jetzt hier, mein lieb Karlchen; wieviel Empfänglichkeit für Glück würdest Du in Deinem Wackerchen, Deinem Vifchen antreffen, und solltest Du mit noch so schlechter Tendenz, noch so *bös*willigen Absichten herausrücken; ich würde doch keine reaktionären Maßregeln ergreifen; ich würde geduldig mein Haupt hinlegen, dem bösen Buben es preisgebend. „Was", Wie? – Licht, was, wie, Licht. Denkst Du noch an unsre Zwielichtgespräche, unsre Winkpartien, unsre Schlummerstunden? Du lieb Herz, wie gut, wie lieb, wie nachsichtig, wie froh warst Du!

Wie steht Dein Bild so glänzend, siegesstark vor mir, wie sehnt sich mein Herz nach Deiner steten Gegenwart, wie bebt es Dir entgegen in Lust und Entzücken, wie folgt es Dir ängstlich auf allen Deinen Wegen nach. Zum Paßschritier, zum Merten in Gold, zum Papa Ruge, zum Pansa, überall begleit ich Dich hin und geh Dir vor und folg Dir nach. Könnt ich Dir doch die Wege all ebnen und glätten und alles wegräumen, was hindernd Dir entgegentreten sollte. Aber das ist nun einmal nicht unser Los, daß wir auch mit in des Schicksals Räder tatkräftig eingreifen sollten. Wir sind vom Sündenfall, von Madame Evas Verstoß her, zur Passivität verurteilt, unser Los ist das Warten, Hoffen, Dulden, Leiden. Höchstens wird uns der Strickstrumpf, die Nadel, der Schlüssel anvertraut, und was darüber, ist vom Übel; nur wenn es darauf ankommt, den Druckort der „Deutschen Jahrbücher"[1] [139] zu bestimmen, dann mischt sich ein weiblich Veto mit

[1] D.h. der „Deutsch-Französischen Jahrbücher"

ein und spielt unsichtbar ein Hauptröllchen. Heut nacht hatt' ich über Straßburg ein klein wenig Gedankensprecher. Sollte es Dir nicht die Heimkehr verwehren, wenn Du Deutschland so an Frankreich verrätst, und wär es nicht möglich, daß Dir die liberale Souveränität auch mal zum Bescheide gäbe „Wandern Sie doch aus, oder vielmehr bleiben Sie doch fern, wenn es Ihnen in meinen Staaten nicht behagt". Doch das alles ist, wie gesagt, Gedankensprecher, und Gevatter Ruge wird wohl wissen, was zu tun ist, besonders wenn so ein Privat-Putchen im Hintergrund lauert und mit einer Separat-Bittschrift herausrückt. Also die Sache ruhe in Vater Abrahams Schoß.

Heut morgen, als ich aufkramte, das Damenspiel wieder an Ort und Stelle brachte, die Zigarrenstummel auflas, den Aschenstaub wegfegte, die „Althäuschen" zu vernichten suchte, fiel mir beiliegendes Blatt in die Hand. Da hast Du den Freund Ludwig[1] zerstückelt und ein Herzblatt hiergelassen.[140] Bist Du im Lesen schon drüber hinaus, so hätt es noch Zeit gehabt; aber für den geehrten Herrn Buchbinder, im Fall eines Bandes, ist es doch dringend nötig. Da wär doch das ganz' Werk verschimpfiert. Du hast gewiß noch mehr Blätter vertrödelt. Es wär doch Jammer und schad. Hüt doch die losen Blätter.

Nun muß ich Dir doch erzählen, was ich gleich, als Du weg warst, für Not und Malheur hatte. Einmal sah ich, daß Du Dein Näschen nicht versorgt und es Wind und Wetter und Luft und allen Wechselfällen des Geschicks preisgegeben hattest, ohne ein hülfreich Tuch mitzunehmen. Das machte mir primo arge Bedenken. Secundo kam der Barbier hereingetrippelt. Ich dachte großen Profit zu machen, fragte mit seltner Lieblichkeit, wieviel der Herr Doktor ihm schulde – die Antwort 7½ Sgr. Ich zog also schnell das Fazit im Kopf und 2½ Gr. waren gerettet. Münze hatt' ich keine; ich gab ihm also in gutem Glauben, er werde wechseln – 8 Sgr. – Was tut der Halluck. Er bedankt sich, steckt das Ganze ein, meine 6 Pf. waren fort, und ich hatte das Nachsehn. Immer noch war ich drauf und dran, ihn zu mahnen und verstand er meinen wehmütigen Blick nicht oder suchte die Mutter[2] mich zu beschwichtigen – kurz und gut – die 6 Pf. waren dahin, dahin wie alles Schöne dahingeht. Das war mal eine Täuschung!

Nun noch ein Toilettengegenstand. Ich war heut morgen aus und hab beim Kaufmann Wolf viele neue Spitzen gesehen. Kannst Du sie nicht wohlfeil bekommen oder sie durch jemand aussuchen lassen, so bitt ich Dich, lieb Herzchen, mir diesen Artikel zu überlassen. Überhaupt Herzchen wär's mir *wirklich jetzt lieber*, wenn Du nichts kauftest, Dein Geld für unterwegs spartest. Sieh Herzchen, da bin ich bei Dir, und dann kaufen wir zusammen, und betriegt man uns dann, geschieht's doch in Compagnie – bitte Herzchen, laß das Kaufen jetzt. Auch mit dem Blumengirlandchen.

---

[1] Feuerbach – [2] Caroline von Westphalen

Ich fürcht', Du mußt zuviel geben, und zusammen auszusuchen, wär doch gar zu nett. Gehst Du von den Blumen nicht ab, so nimm sie in rosa. Das paßt am besten zu meinem grünen Kleid. Doch lieber wär mir's, Du ließest das ganze Geschäft. Gelt Herz, es ist besser, Du tust das erst, wenn Du mein rechtskräftig altarwürdig Männchen bist. Und dann noch eins, ehe ich's vergeß. Forsch doch meinem letzten Brief nach. Es wär mir ärgerlich, wenn der in fremde Hände geriete. Seine Tendenz ist nicht grade sehr wohlmeinend, und seine Absichten sind grundlos böswillig. Haben sie Dich Ausreißerchen angebellt, als Du eingesprungen? Oder ließen sie Gnade für Recht ergehen? Ist Oppenheim retour und Claessen noch ein bißchen bies. Die Laffarge kommt, sobald als ich kann, nach.[141] Hast Du E[...][1] schon den Hiobsbrief überantwortet? Sind die Paßmänner willig? Lieb Herz, das sind so die dehors Fragen, nun kommt's ans Herzchen mitten hinein. Hast Du Dich auf dem Dampfer gut gehalten, oder war wieder eine Madame Hermann an Bord[2]. Du böser Schelm. Ich will Dir das mal vertreiben. Immer auf den Dampfschiffen. Dergl. Irrfahrten laß ich im contrat social, in unserm Heiratsakt, gleich mit Interdikt belegen und werden solche Abnormitäten verbaliter bestraft. Ich laß alle Fälle spezifizieren und mit Bußen belegen und schaff ein zweites hochnotpeinliches Landrecht ähnliches Eherecht. Ich will Dich schon kriegen. Gestern abend war ich wieder todmüde, hab aber noch 1 Ei zugelegt. Also die Eßaktien stehn nicht ganz schlecht und sind wie die Düsseldorfer Aktien im Steigen begriffen. Wenn Du kommst, stehn sie hoffentlich al pari, und der Staat garantiert die Zinsen. Doch nun ade. Das Scheiden tut weh. Herzensweh. Leb wohl lieb einzig, schwarz süß Heimelmännchen, „was, wie! Ei du Schelmengesicht. Talatta, talatta leb wohl, schreib bald talatta, talatta.

[1] Der Name ist nicht zu entziffern – [2] in der Handschrift: Brede

Jenny Marx an Karl Marx
in Paris[142]

[Trier, nach dem 20. Juni 1844]

Du siehst, mein teures Herz, daß ich nicht mit Dir rechte nach dem Gesetz und fordre Aug' um Auge, Zahn um Zahn, Brief um Brief; ich bin freigebig und großmütig, hoffe aber, daß meine zweimalige Erscheinung vor Dir nun auch bald eine goldne Frucht mir einbringen wird, ein paar Zeilen, nach denen mein Herz sich sehnt, ein paar Worte, die mir Gesundheit und ein bißchen Sehnsucht verkünden. Ich möchte so gern von Dir vermißt werden und Dich ein wenig nach mir verlangen hören. Doch nun schnell, ehe wieder die Tagescour beginnt, ein Bulletin über unser Kleinchen[1]; denn dies dritte ist doch jetzt die Hauptperson im Bunde, und das, was mein und Dein zugleich ist, ist doch das innigste Band der Liebe. Das arme Püppchen war nach der Reise recht elend und leidend, und es stellte sich außer einer Unterleibsverhärtung eine förmliche Überfutterung heraus. Das dicke Schwein[2] mußte zugezogen werden, und sein Entschied war dann, eine Amme zu nehmen, da es bei der künstlichen Ernährung nicht leicht wieder aufkommen werde. Du kannst Dir meine Angst denken. Doch nun ist alles überstanden, das liebe kleine Klugaug saugt prächtig an einer jungen gesunden Amme, einem Mädchen aus Barbeln[3], der Tochter des Schiffers, der Vaterchen[4] so oft gefahren. Die Mutter[5] hat dies Mädchen als Kind einmal in beßren Zeiten ganz angekleidet, und welch ein Zufall – dies arme Kind, dem Vaterchen täglich einen Kreuzer geschenkt, schenkt jetzt unserm Kind Leben und Gesundheit. Es war schwer zu retten und ist jetzt fast aller Gefahr enthoben. Trotz seinem Leiden sieht es wunderniedlich aus und ist so blütenweiß und fein und durchsichtig wie ein Prinzeßchen. In Paris hätten wir es gewiß nicht durchgebracht, und so trägt diese Reise schon goldne Zinsen. Außerdem bin ich ja wieder bei der guten, armen Mutter, die sich nun einmal nur mit dem größten Kampf in unsre Trennung finden kann.

Bei Wettendorfs hat sie es gar zu schlecht gehabt.[143] Das sind zu rohe Menschen. Ach, hätt' ich oft im Winter gewußt, wie es der armen Mutter ging! Doch ich hab' oft um sie geweint und gejammert, und Du warst immer so nachsichtig und geduldig. Bei dieser Amme ist nun noch das Gute, daß sie auch als Mädchen sehr brauchbar ist, gern mitgeht und

---

[1] Marx' Tochter Jenny – [2] Schleicher – [3] Gretchen aus Barbeln – [4] Ludwig von Westphalen – [5] Caroline von Westphalen

zufällig 3 Jahr in Metz gedient hat, also auch französisch sprechen kann. Meine Rückreise ist also völlig gesichert. Nicht wahr, wie glücklich hat sich das getroffen? Die arme Mutter hat nur jetzt gar zu viel Kosten und ist doch gar zu arm. Der Edgar[1] plündert sie aus und schreibt dann einen unsinnigen Brief nach dem andern, freut sich über die nahenden Revolutionen, den Umsturz aller Verhältnisse, statt damit anzufangen, seine eignen Verhältnisse umzustürzen, was denn immer unangenehme Erörterungen und Seitenhiebe auf die tolle revolutionäre Jugend hervorruft. Überhaupt entsteht nirgends mehr die Sehnsucht nach dem Umschlagen des Bestehenden, als wenn man auf so lauter platte, geebnete Oberflächen schaut und doch weiß, wie es im Grunde der Menschheit wühlt und gärt.

Doch nun wieder ab von der Revolution zu unsrer Amme. Ich werde das Monatsgeld von 4 Talern von dem Rest des Reisegeldes bezahlen, so auch Arznei und Doktor. Die Mutter will zwar nicht; sie hat aber doch schon an der Kost mehr zu tragen, als sie tragen kann. Es ist ärmlich und doch anständig alles um sie herum. Die Trierer sind wirklich ausgezeichnet gegen sie, und das versöhnt mich auch wieder etwas. Übrigens brauche ich niemand die Visite zu machen, denn alles kommt zu mir, und ich empfange von morgens bis abends die Cour. Ich kann Dir nicht alle nennen. Heut hab' ich noch den Patrioten Lehmann abgefertigt, der es übrigens seelengut meint und nur fürchtet, Deine gründlichen wissenschaftlichen Studien möchten dort leiden. Ich trete übrigens gegen jeden üppig auf, und mein äußeres Auftreten rechtfertigt denn auch vollkommen diese Üppigkeit. Einmal bin ich eleganter als alle, und dann hab' ich nie in meinem Leben besser und blühender ausgesehn als jetzt. Darüber ist nur eine Stimme. Und die Komplimente Herweghs „wann ich konformiert worden sei", wiederholen sich hier fortwährend. Ich denke auch in meinem Sinn, was hätte man davon, wenn man klein täte; es hülfe doch niemand aus der Not, und der Mensch ist so glücklich, wenn er bedauern kann. Trotzdem, daß mein ganzes Sein und Wesen Zufriedenheit und *Fülle* ausspricht, hofft doch alles, daß Du Dich doch noch zu einem ständigen Posten entschließen werdest. O, ihr Esel, stündet ihr doch auch nur alle fest. Ich weiß, daß wir nicht grade auf Felsen stehn, aber wo ist jetzt fester Grund und Boden. Zeigen sich nicht überall die Spuren des Erdbebens und des unterminierten Grundes, auf dem die Gesellschaft ihre Tempel und Kaufbuden aufgeschlagen hat. Der Maulwurf Zeit, glaub' ich, hört bald auf, unterirdisch zu wühlen – in Breslau hat es ja auch wieder gewetterleuchtet.[144] Wenn wir uns nur noch eine Zeitlang halten, bis unser Kleinchen ein Großchen ist. Gelt, darüber beruhigst Du mich, Du lieber süßer Engel Du. Du einzig liebes Herz. Was war mein Herz Dir nah am 19ten Juni! Wie schlug es Dir voll und innig entgegen.

[1] Edgar von Westphalen

Doch wieder weiter in der Geschichte. An unserm Hochzeitstage besserte sich erst unser liebes Kinnichen und sog sich frische gesunde Nahrung. Dann ging ich den schweren Gang – Du weißt wohin. Ich hatte mein nett Pariser Kleid an und glühte im Gesicht vor Angst und Aufregung. Als ich schellte, schlug mein Herz fast hörbar. Es ging mir so alles durch die Seele. Es wird aufgemacht, Jettchen[1] tritt hervor, fällt mir gleich um den Hals, küßt mich und führt mich in die Stube, wo Deine Mutter[2] und Sophie[1] sitzen. Beide umarmen mich gleich, die Mutter nennt mich Du, und Sophie zieht mich zu sich aufs Sofa. Sie ist fürchterlich zerstört, sieht aus wie C×C und kann sich kaum mehr erholen. Und doch ist Jettchen fast noch elender. Nur Deine Mutter ist blühend und wohl und die Heiterkeit selbst, fast lustig und ausgelassen. Ach, es ist so unheimlich diese Lustigkeit. Alle Mädchen waren sich gleich an Herzlichkeit, besonders Carolinchen[1]. Am andern Morgen war Deine Mutter schon um 9 Uhr da, um das Kindchen zu sehn. Nachmittag kam Sophie, und heut morgen hat Carolinchen unser lieb Engelchen besucht. Kannst Du Dir solche Veränderung denken? Es ist mir recht lieb und der Mutter auch; aber woher so plötzlich? Was doch der Erfolg tut oder bei uns vielmehr der *Schein* des Erfolgs[145], den ich mit der feinsten Taktik zu behaupten weiß.

Nicht wahr, das sind eigne Nachrichten? Denk Dir, wie die Zeit läuft und selbst die dicksten Schweine mit; der Schleicher ist auch nicht mehr Politiker, auch Sozialist, d.h. so Schmiriaks von Organismus der Arbeit etc. Dabei wird es einem denn schon üvel, wie der Frankenthaler sagt. Eure Clique hält er aber halb für wahnsinnig, meinte aber, es wäre hohe Zeit, daß Du den Bauer[3] angriffst. Ach, Karl, was Du tust, das tue bald. Und auch mir gib bald ein Zeichen Deines Lebens. Ich werde auf Händen getragen von der zartesten Mutterliebe, mein Kleinchen wird gehegt und gepflegt, ganz Trier gafft, glotzt, bewundert und becourt, und doch sind Herz und Sinn Dir zugewandt. Ach, könnt' ich Dich nur dann und wann sehen und Dich dann fragen, wozu das? oder Dir vorsingen „weißt Du auch, wann übermorgen ist?" Du gutes Herz, und dann, wie gern küßt' ich Dich mal, so kalte Küche taugt doch nichts, gelt Liebchen? Lies doch die „Trier'sche Zeitung", sie ist jetzt recht gut. Wie sieht es denn bei Dir aus. Nun bin ich schon 8 Tage von Dir. Unser Kindchen war ohne Amme selbst hier bei der beßren Milch nicht durchzubringen. Sein ganzer Unterleib ist zerstört. Heut hat mir Schleicher die Versicherung gegeben, daß es nun gerettet sei. Ach, hätte doch die arme Mutter nicht zu viel Sorgen und namentlich durch Edgar, der alle großen Zeichen der Zeit, alle Leiden der Gesellschaft, alles nur benutzt, um seine eigne Nichtigkeit darunter zu decken und zu beschönigen. Nun kommen wieder die Ferien, und dann wird wieder nichts aus dem Examen. Seine Arbeiten sind fertig. Es ist unverzeihlich.

[1] *Schwester von Karl Marx* – [2] *Henriette Marx* – [3] *Bruno Bauer*

Die Mutter muß sich alles abdarben, und er geht in Köln lustig in alle Opern, wie er selbst schreibt. Er spricht mit der größten Zärtlichkeit von seinem Schwesterchen, seinem Jennychen, ich kann aber unmöglich zärtlich gegen den Faselhans sein.

Lieb Herzchen, ich hab' oft gar zu große Sorgen wegen unserer Zukunft, in der Nähe wie in der Ferne, und ich meine, ich bekomme die Strafe für meinen hiesigen Übermut und meine Üppigkeit. Wenn Du es kannst, so beruhige mich darüber. Es spricht alles zuviel vom *ständigen* Einkommen. Ich antworte dann bloß mit meinen roten Backen, meinem weißen Fleisch, meiner Samtmantille, Federhut und Grisikopfputz. Das schlägt am besten und tiefsten, und wenn ich dafür niedergeschlagen werde, sieht es doch keiner. Das Kindchen ist so blendend weiß, daß jeder sich wundert und so fein und zierlich. Schleicher ist sehr sorglich und sehr nett gegen das Kind. Heut wollte er gar nicht weichen, dann kam der Zorn Gottes, dann Reverchon, dann Lehmann, dann Poppey und so geht es in einem fort. Gestern war auch der Laubfrosch[1] mit seiner pergamentnen Ehehälfte da. Ich hab sie nicht gesehn. Eben sind die Deinigen hier vorbeigegangen. Sophie auch im größten Staat. Aber wie elend!!! – Grüß doch den Siebenkäs und Heines, wenn Du sie siehst. Nicht wahr, ich bekomme bald Nachricht. Bist Du auch tapfer dran, den Postillon von Lonjumeau zu singen?

Schreib nur nicht zu gallicht und gereizt. Du weißt, wieviel mehr Deine andern Aufsätze gewirkt haben. Schreib entweder sachlich und fein oder humoristisch und leicht. Bitte, lieb Herz, laß die Feder mal übers Papier laufen, und wenn sie auch mal stürzen und stolpern sollte und ein Satz mit ihr – Deine Gedanken stehn ja doch da wie Grenadiere der alten Garde, so ehrenfest und tapfer und können auch wie sie sagen, elle meurt mais elle ne se rend pas[2]. Was tut's, wenn die Uniform mal lose hängt und nicht so prall geschnürt ist. Wie ist es doch so hübsch am französischen Soldaten, das lose, leichte Äußre. Dünk Dir da unsre gedrechselten Preußen. Schaudert Dir es nicht. – Laß mal das Riemenzeug los und lüfte die Krawatte und den Tschako – laß die Partizipien laufen und stell die Wörter, wie sie es selber wollen. So ein Kriegsvolk muß nicht so regelrecht marschieren. Und Deine Truppen ziehn doch ins Feld? Glück auf den Feldherrn, meinen schwarzen Herrn. Leb wohl, teures Herz, liebes einziges Leben. Jetzt bin ich nun in meinem kleinen Deutschland und alles so beisammen und das Kleinchen und die Mutter, und da wird das Herz so weich, denn Du fehlst, und nach Dir sehnt es sich und hofft auf Dich und Deine schwarzen Boten.

Leb wohl

Dein Schipp und Schribb

---

[1] Es folgt in der Handschrift ein unleserliches Wort – [2] sie stirbt, aber sie ergibt sich nicht

Jenny Marx an Karl Marx
in Paris[146]

[Trier, vor dem 10. August 1844]

Mein Teurer!

Ich erhielt Deinen Brief grade in dem Moment als alle Glocken läuteten, Geschütze feuerten und die fromme Schar in die Tempel wallte, dem himmlischen Herrn ein Halleluja zu bringen, daß er den irdischen Herrn[1] so wundersam gerettet. Du kannst Dir denken, mit welch eigener Empfindung ich während der Feier die Heineschen Lieder las und auch mein Hosiannah mit anstimmte. Hat denn auch Dein Preußenherz vor Entsetzen gebebt bei der Kunde jenes Frevels, jenes unerhörten, undenkbaren Frevels?[92] O! über die *verlorne Jungfrauschaft*, die verlorne Ehre! Das sind so die preußischen Stichwörter. Als ich das kleine grüne Heupferd, den Kavalleriehauptmann X. von verlorner Jungfrauschaft deklamieren hörte, glaubte ich nicht anders, als er meine die heilige unbefleckte Jungfrauschaft der Mutter Maria, denn das ist doch einmal die einzige offiziell konstatierte – aber von der Jungfrauschaft des preußischen Staats! Nein, davon hatte ich das Bewußtsein längst verloren. Ein Trost bleibt noch beim Entsetzlichen dem reinen Preußenvolke, nämlich: daß kein politischer Fanatismus der Beweggrund der Tat war, sondern rein persönliche Rachlust. Sie trösten sich damit – wohl ihnen –, grade hierin liegt von neuem der Beweis, daß in Deutschland eine politische Revolution unmöglich ist, zu einer sozialen aber alle Keime vorhanden sind. Hat es dort niemals einen politischen Schwärmer gegeben, der das Äußerste gewagt, so ist dagegen der erste, der einen Mordversuch gewagt, aus Not, aus materieller Not dazu getrieben worden. Der Mann hat unter beständiger Gefahr des Hungertodes drei Tage in Berlin vergebens gebettelt – also ein sozialer Mordversuch! Geht es einmal los, so bricht es aus von dieser Seite – das ist der empfindlichste Fleck und an dem ist auch ein deutsches Herz verwundbar!

Nach: „Vorwärts!" Nr. 64 vom 10. August 1844.

---

[1] Friedrich Wilhelm IV.

Jenny Marx an Karl Marx
in Paris

[Trier, nach dem 11. August 1844]

Mein teurer, einziger Karl!

Du glaubst gar nicht, mein Herzensliebchen, wie hoch Du mich durch Deine Briefe beglückst und wie Dein letzter Hirtenbrief, Du hoher Priester und Bischof des Herzens, Dein armes Schaf wieder in Ruhe und Frieden gelullt hat. Es ist gewiß unrecht und töricht, sich mit allen möglichen Sorgen und Blicken in dunkle Fernsichten abzuquälen, ich fühle das alles selbst in jenen selbstquälerischen Momenten sehr gut – allein der Geist ist willig, das Fleisch ist schwach, und so vermag ich dann immer nur erst mit Deiner Hülfe jene Dämonen zu verbannen. Deine letzten Nachrichten waren aber wirklich so reell und handgreiflich Trost bringend, daß es unrecht wäre, nun von neuem zu grübeln. Ich sehe es nun kommen wie beim Bostonspiel und hoffe, daß irgendein äußerer Umstand den Zeitpunkt meiner Heimkehr bestimmen werde. Vielleicht Edgars[1] Ankunft und dergl. äuß[erliche][2] Anlässe. Ich berühre so ungern diesen peinlichen [Pun]kt[2] und werde ihn erst in Edgars Gegenwart zum Adamschen Entschied bringen. Jedenfalls rück' ich vor Winterszeit ein, wie könnt' ich auch solch lieber, herzlicher Freundlichkeit widerstehen, wie sie mir aus Deinen Zeilen entgegenleuchtet. Und dann im Hintergrund das dunkle Gefühl der Angst, der Furcht, die wirklichen Drohungen mit Untreue, die Verführungen und Lockungen der Weltstadt – das sind alles Mächte und Kräfte, die siegreicher in mir wirken als alles andre. Wie freu ich mich, nach so langer Zeit einmal wieder an Deinem Herzen, in Deinen Armen so sanft und selig zu ruhen. Was werd' ich Dir vorzuplaudern haben, und wieviel Mühe wirst Du haben, mich wieder à la hauteur des principes[3] zu bringen; denn in Kleindeutschland ist es nicht leicht, au courant[4] zu bleiben.

Wie wirst Du Dich über das Mämerchen[5] freuen. Ich bin überzeugt, daß Du das Kind nicht wiedererkennst, seine Kuckäugelchen und sein schwarz Naturhäubchen müßten es denn verraten. Alles übrige ist wirklich total verändert, nur tritt die Ähnlichkeit mit Dir immer sichtbarer hervor. Seit ein paar Tagen ißt es nun schon Süppchen von der Pflanze, die ich mitgenommen, und das mundet prächtig. Im Bad plantschert es so mit seinen kleinen Händchen, daß die ganze Stube schwimmt, und dann tunkt es

[1] Edgar von Westphalen – [2] durch Tintenfleck verdeckt – [3] auf die Höhe der Prinzipien – [4] auf dem laufenden – [5] Marx' Tochter Jenny

seine Fingerchen in das Wasser und lutscht sie dann hastig ab. Das kleine Däumchen, das es immer so untergebogen hatte und dann so zwischen den Fingerchen herauslugte, ist durch diese Gewohnheit so seltsam biegsam und gelenkig, daß man sich erstaunen muß. Das kann man ein Klavierspielerchen werden – ich glaub', das kann mit dem Däumchen Hexereies machen. Wenn es weint, zeigen wir ihm rasch die Blümchen in der Tapete, und dann ist es mäuschenstill und kuckt so lange, bis es Tränen in die Augen bekommt. Wir dürfen nicht mehr lange mit ihm sprechen, weil es sich dabei zu sehr anstrengt. Es will jeden Ton nachmachen und antworten, und das Aufschwillen und Rotwerden der Stirn ist doch ein Zeichen zu großer Anstrengung. Übrigens ist es die Heiterkeit selbst. Jede Miene bringt es zum Lachen. Du sollst mal sehen, was ich Dir ein allerliebstes Mämerchen mitbringe. Wo es sprechen hört, guckt es rasch hin und so lange, bis wieder was Neues kommt. Von der Lebendigkeit des Kindes hast Du gar keine Vorstellung. Ganze Nächte lang kommt kein Schlaf in seine Äuglein, und wenn man es dann ansieht, lacht es laut auf. Am frohsten ist es, wenn es ein Lichtchen oder Feuer sieht. Damit kann man den größten Sturm beschwören. Karlchen, wie lang wird das Püppchen eine sola Partie spielen? Ich fürchte, ich fürchte, wenn Papa und Mama einmal wieder beieinander sind, in Gütergemeinschaft leben, dann wird bald ein Duo aufgeführt. Oder sollen wir es gut pariserisch anfangen? Gewöhnlich gibt es da die meisten kleinen Weltbürger, wo die geringsten Mittel sind. Neulich hat ein armer Mann mit 10 Kindern bei Oberbürgermeister Görtz Unterstützung begehrt, da hat er ihm Vorwürfe über seine vielen Kinder gemacht; der Mann sagt da weiter nichts als: mein Herr, es ist kein Dörfchen so klein und gering, es ist alle Jahr einmal Kirmes darin. Da hat er eine Beisteuer bekommen und wird wohl nun die 11te Kirmes feiern.

Mit den Deinen haben wir uns lange nicht gesehen. Erst der große erhabene Besuch und jetzt die großen Vorkehrungen zur Hochzeit, da ist man denn ungelegen, wird nicht aufgesucht und ist bescheiden genug, nicht wieder aufzusuchen. Die Hochzeit ist am 28. August.[147] Am Sonntag sind sie zum ersten Mal ausgerufen worden. Trotz all der Herrlichkeit wird Jettchen[1] täglich elender, der Husten und die Heiserkeit nehmen zu. Sie kann kaum mehr gehen. Wie ein Gespenst geht sie einher, aber geheiratet muß sein. Man findet es allgemein entsetzlich und gewissenlos. Rocholl soll aber dafür sein, um für seinen Neffen[2] nach was zu kapern. Ich weiß nicht, ob das gut gehn kann. Wenn sie noch in eine Stadt zu wohnen kämen – aber in ein elendes Dorf und das im Winter. Ich habe keine Ahnung von dem Wesen der Deinen, dabei lustig und vergnügt zu sein. Wenn das Schicksal sie nicht etwas dämpfte, man könnte vor ihrem Übermut sich nicht retten. Und die Prahlerei mit den glänzenden Partien und den

[1] Schwester von Marx – [2] Theodor Simons

Broschen und Ohrringen oder Schals! Ich begreife und fasse Deine Mutter nicht. Sie hat uns selbst gesagt, daß sie glaubt, Jettchen habe die Schwindsucht und läßt sie doch heiraten. Aber Jettchen soll es mit Gewalt wollen. Ich bin begierig, wie es alles kommen wird.

In Trier ist schon ein Treiben und Leben, wie ich es nie gesehen habe.[148] Alles ist in Bewegung. Die Läden sind alle neu aufgeputzt, jeder richtet Zimmer zum Logieren ein. Wir haben auch eine Stube bereit. Ganz Koblenz kommt, und die crême der Gesellschaft schließt sich an die Prozession an. Alle Gasthöfe sind schon überfüllt. 210 Schenkwirtschaften sind neu etabliert, Kunstreiter, Theater, Menagerien, Dioramas, Welttheater, kurz alles, was man sich denken kann, kündet sich schon an. Der ganze Pallastplatz ist mit Zelten besäet. Vor den Toren sind ganze Bretterhäuser aufgeschlagen. Am Sonntag geht Trier. Jeder muß sich an eine Prozession anschließen, und dann kommen die Dörfer. Täglich 16 000 Menschen. Die Stein hat schon für 400 Taler kleine Herrgottsröckchen verkauft, die sie aus ihren alten Bandresten fabriziert. An jedem Hause hängen Rosenkränze von 6 Pf. an bis zu 100 Taler. Ein klein Medaillon hab' ich auch fürs Mämerchen gekauft, und gestern hat es sich selbst ein Rosenkränzchen geholt. Man hat gar keine Vorstellung von dem Getreibe hier. Für die nächste Woche kommt halb Luxemburg an; auch Vetter Michel hat sich angemeldet. Die Menschen sind alle wie wahnsinnig. Was soll man nun davon denken? Ist das ein gutes Zeichen der Zeit, daß alles bis zum Extrem gehn muß, oder sind wir noch so fern vom Ziel.

Bei Euch ist ja auch der Teufel los. Wird sich es denn nochmal beilegen? Und nun sag mal, was hat der Heuochs[1] zu Deinem Artikel[149] gesagt? Hat er sich revanchiert, geantwortet oder geschwiegen? Der Jung hat aber doch wirklich etwas selten Großartiges.[150] Wie gut ist es, daß Du nun wieder ein bißchen bei Kasse bist. Denk nur immer, wenn der Säckel voll ist, wie leicht er sich wieder leert, wie schwer er sich füllt. Du lieber guter Herzens-Karl! Wie lieb ich Dich, wie sehnt sich mein Herz nach Dir. Ich möchte gar zu gern, daß Edgar sein liebliches Nichtchen noch sehn könnte. Wär er doch erst der Onkel Referendarius – dann kann ich auch der Mutter eher vom Abschied sprechen. Das Püppchen ißt eben sein Süppchen. Denk, es will gar nicht mehr liegen, immer aufrecht sitzen. Da kann es besser um sich schaun. Sag mal Herz, es ist mir schon länger aufgefallen, daß Du Guerrier gar nicht mehr nennst. Ist mit der ehrenwerten Frau Base was vorgefallen? Keine Nova von Georg dem Göttlichen[2]?

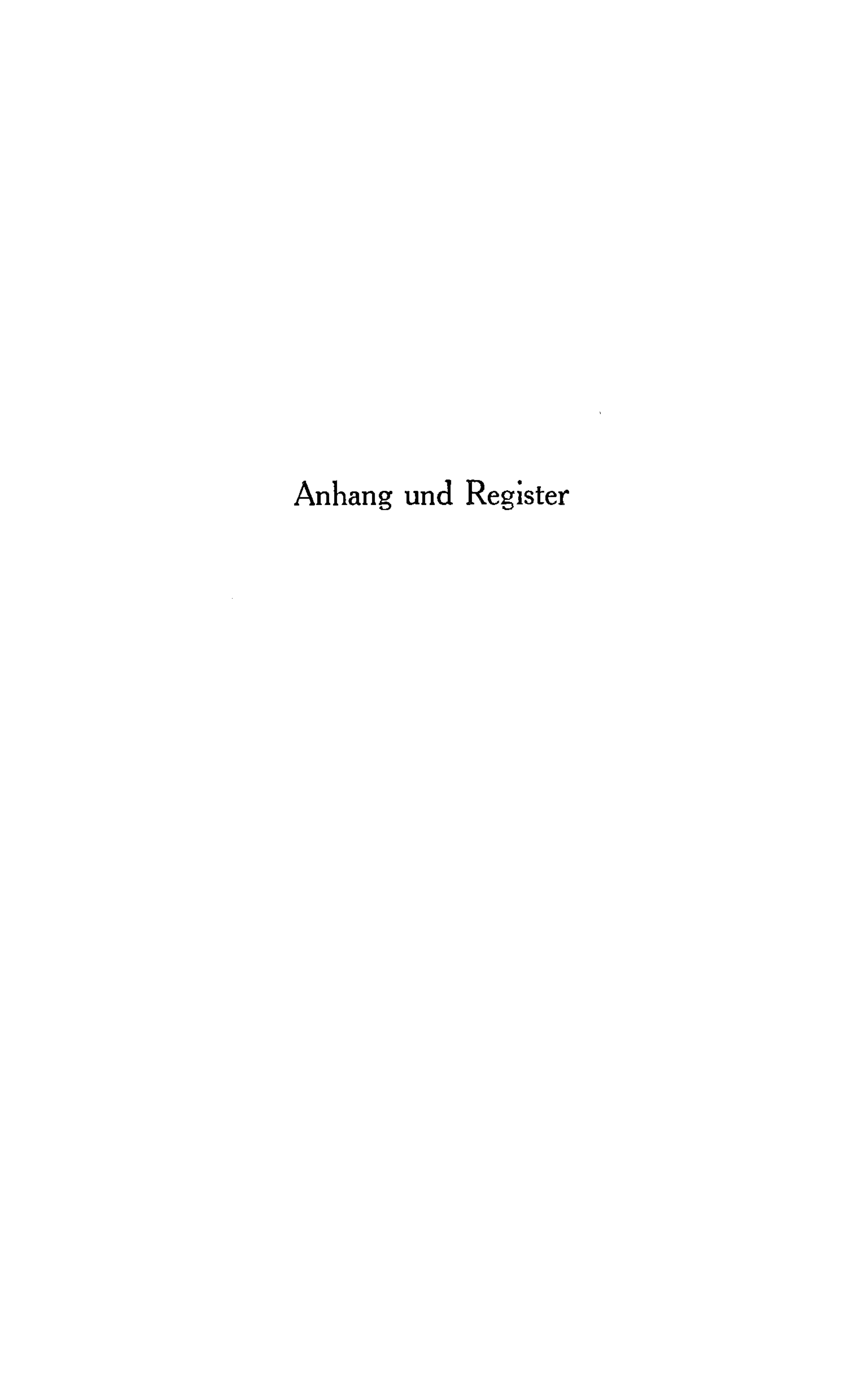
Ich bin gar zu begierig, was der Pommer[1] nun beginnen wird. Ob er schweigt oder Skandal macht? Es ist doch eigen, daß von Köln aus nie Unangenehmes, immer das Beste kommt. Wie treu sind doch die Freunde, wie vorsorglich, zart und rücksichtsvoll. Wenn es auch peinlich ist, um Geld

[1] Arnold Ruge – [2] Georg Herwegh

zu bitten, so verliert es sicher bei diesen Leuten alles Unangenehme und Drückende. Ich kann kaum weiter schreiben, das Kind lenkt mich immer wieder ab mit seinem lieblichen Lachen und Sprechversuchen. Von der Schönheit seiner Stirnbildung, der Durchsichtigkeit der Haut, der wunderbaren Zierlichkeit der Händchen hast Du gar keinen Begriff.

Lieb gut Herzens-Herz. Schreib mir nur recht bald wieder. Ich bin gar zu glücklich, wenn ich Deine Handschrift sehe. Du gutes, liebes süßes Schwarzwildchen, Du Väterchen meines Püppchens.

Ade Herzens-Herz.



Anhang und Register

Bei den Paralleltexten resp. bei den Doppeltexten (den fremdsprachigen und den analog übersetzten Texten) auf den Seiten 16 bis 259 und 310 bis 373 des vorliegenden Bandes werden in dem Literatur-, Personen- und Inhaltsverzeichnis nur die Seitenzahlen der rechten Seiten, d. h. des durchgängigen deutschen Textes angeführt. Ebenso wird bei den Anmerkungen verfahren mit Ausnahme der Anmerkung 10 (auf den Seiten 46, 74 und 92), die auf eine bestimmte lateinische Buchausgabe Bezug nimmt.

Anmerkungen

[1] Dieser einzig erhalten gebliebene Brief aus Marx' Studentenzeit an seine Angehörigen und zugleich das erste Schreiben überhaupt, das wir von ihm kennen, wurde zum erstenmal 1897 in der „Neuen Zeit" (16. Jg., 1. Bd. Nr. 1) veröffentlicht. Eleanor Marx-Aveling schrieb hierzu folgende Vorbemerkung:

„Der vorliegende Brief wurde mir vor einigen Monaten von meiner Cousine, Frau Karoline Ssmith, zugeschickt, die ihn unter den Papieren ihrer Mutter Sophie, der älteren Schwester von Karl Marx und der Erstgeborenen in der Familie, gefunden hatte. Wie meine Tante Sophie in den Besitz des Briefes kam, weiß ich nicht. Wahrscheinlich fand sie ihn ebenfalls unter den Papieren ihrer Mutter. Marx selbst war zur Zeit des Todes seiner Mutter, 1863, in Trier, aber er wußte sicher nichts davon, daß der Brief noch existierte und seine Schwester ihn an sich genommen hatte – glücklicherweise, denn er hätte ihn zweifellos vernichtet.

Nur mit größtem Widerstreben übergebe ich der Welt einen Brief, der so deutlich einzig für den geliebten Vater bestimmt war, an den er geschrieben wurde. Ich beabsichtigte, ihn in der Tat nur als Material für die Biographie von Marx zu benützen, die, wie ich hoffe, in absehbarer Zeit vollendet wird. Aber ich zeigte den Brief einigen guten Freunden, und diese überzeugten mich von der Notwendigkeit, ja von meiner *Pflicht*, dieses außerordentliche document humain zu veröffentlichen. ‚Deine Bedenken gegen die Veröffentlichung des Briefes', schrieb Kautsky, ‚begreife ich vollkommen. Indessen sind nicht *wir* es, die Mohrs Privatleben an die Öffentlichkeit ziehen; das haben andere schon viel früher getan ... Wir haben aber alles Interesse, wenn schon Deines Vaters Charakter und Privatleben öffentlich diskutiert wird, daß die Lügen der Gegner nicht das einzige Material sind, das vorliegt.' So habe ich nachgegeben, und der Brief erscheint in der ‚Neuen Zeit'.

Er ist bloß vom 10. November ohne Angabe des Jahres datiert, aber wir können dieses mit einiger Sicherheit bestimmen. Sicher wurde er vor 1838 geschrieben, denn Marx erwähnt Bruno Bauer als in Berlin anwesend; 1838 war aber dieser bereits in Bonn. Der Brief gehört daher in das Jahr 1836 oder 1837. Ursprünglich neigte ich zu dem ersteren Jahre, aber eine sorgsame Vergleichung der Daten hat mich davon überzeugt, daß das letzte Jahr das richtige ist.

Der Brief wurde offenbar sehr bald nach Marx' Verlobung mit Jenny v. Westphalen geschrieben. Karl war ein Junge von siebzehn Jahren, als er um sie zuerst warb. Natürlich war auch diesmal der Pfad treuer Liebe nicht ganz eben. Es ist leicht zu verstehen, daß

Karls Eltern sich der ‚Verlobung' eines Jungen dieses Alters widersetzten, und die Ausdrücke des Bedauerns in dem Briefe, der Eifer, mit dem er seinen Vater seiner Liebe trotz mancher Gegensätze versichert, erklären sich durch die ziemlich heftigen Szenen, welche diese Angelegenheit hervorgerufen hatte. Mein Vater pflegte zu sagen, er sei damals ein wahrer rasender Roland gewesen. Aber bald wurde die Sache geordnet und kurz vor oder nachdem er achtzehn Jahre alt geworden, wurde die ‚Verlobung' förmlich akzeptiert. Sieben Jahre diente Karl um seine schöne Jenny, und sie ‚deuchten ihn als wären es einzelne Tage, so lieb hatte er sie'.

Am 19. Juni 1843 heirateten sie, und die beiden, die als Kinder zusammen gespielt, als Jüngling und Jungfrau sich verlobt, gingen nun tapfer Hand in Hand dem Kampfe des Lebens entgegen.

Und welchem Kampfe! Jahren bitterer, drückendster Not, und was noch schlimmer, Jahren brutaler Verdächtigung, infamer Verleumdung, eisiger Gleichgiltigkeit. Aber inmitten von alledem, im Unglück und Glück, haben die beiden lebenslänglichen Freunde und Liebenden nie geschwankt, nie gezweifelt, treu bis zum Tode. Und sie sind im Tode nicht getrennt.

Sein Leben lang empfand Marx für sein Weib nicht nur Liebe, sondern Verliebtheit. Vor mir liegt ein Liebesbrief, dessen leidenschaftliches jugendliches Feuer auf einen Jüngling von achtzehn Jahren als Verfasser hinweisen: Marx schrieb ihn 1856, nachdem Jenny ihm sechs Kinder geboren. Als der Tod der Mutter 1863 ihn nach Trier rief, da schrieb er von dort, er sei ‚täglich zum alten Westphalenhause gewallfahrtet (in der Römerstraße), das mich mehr interessiert hat als alle römischen Altertümer, weil es mich an die glückliche Jugendzeit erinnert und meinen besten Schatz barg. Außerdem fragt man mich täglich, links und rechts, nach dem quondam ‚schönsten Mädchen von Trier' und der ‚Ballkönigin'. Es ist verdammt angenehm für einen Mann, wenn seine Frau in der Phantasie einer ganzen Stadt so als ‚verwunschene Prinzessin' fortlebt'.

Wenn wir annehmen, daß der Brief nur fünf bis sechs Monate nach der Verlobung geschrieben wurde, so würde das, wie ich zuerst annahm, auf den November 1836 hinweisen. Aber Marx spricht darin von den ‚Gedichten der ersten drei Bände', die er einige Zeit vorher geschrieben habe. Nun besitze ich drei Bände Gedichte, die ich als die erwähnten betrachten darf. Sie sind datiert: ‚Berlin am Ende des Herbstes 1836', ‚Berlin, November 1836' und ‚Berlin 1836'. Es sind drei ziemlich dicke, sehr sauber geschriebene Bände. Die beiden ersten sind betitelt: ‚Buch der Liebe, erster und zweiter Theil', das erste gezeichnet mit ‚K. H. Marx', das zweite mit ‚Karl Marx'. Der dritte ist betitelt: ‚Buch der Lieder' und ebenfalls mit ‚Karl Marx' unterzeichnet. Alle drei sind gewidmet ‚Meiner theuren, ewiggeliebten Jenny von Westphalen'. Der Brief ist vom 10. November datiert, und wenn es auch nicht unmöglich ist, daß die drei Bände zu Ende Oktober und Anfang November abgeschrieben und abgesandt wurden, so ist dies doch höchst unwahrscheinlich, und der betreffende Passus in dem Briefe spricht nicht für diese Annahme. Wir werden also wohl nicht irren, wenn wir den Brief in den November 1837 verlegen, als Marx neunzehn Jahre alt war.

Noch einige Bemerkungen über ein paar Anspielungen in dem Briefe. Die ‚hoffnungsleere Liebe' habe ich geklärt. Mit den ‚Wolken, die sich um unsere Familien lagern', sind einmal gewisse Geldverluste und daraus folgende Verlegenheiten gemeint, von denen ich meinen Vater sprechen hörte und die meines Erachtens in diese Zeit fallen, dann aber und vor allem die schwere Krankheit seines jüngsten Bruders Eduard sowie die schwache Gesundheit dreier anderer Geschwister, die alle jung gestorben sind, und die Anfänge der Krankheit des Vaters, die ebenfalls tödlich enden sollte.

Marx hing innig an seinem Vater. Er wurde nie müde, von ihm zu erzählen und trug immer eine Photographie von ihm bei sich, die von einem alten Daguerreotyp abgenommen war. Doch wollte er die Photographie Fremden nicht zeigen, weil sie, wie er sagte, dem Original so wenig ähnelte. Mir erschien das Gesicht sehr schön, Augen und Stirne glichen denen des Sohnes, aber die Partie um den Mund und das Kinn waren zarter; das Ganze trug einen ausgesprochen jüdischen, aber schön jüdischen Typus. Als Karl Marx nach dem Tode seines Weibes die lange, traurige Reise zur Wiedererlangung der verlorenen Gesundheit antrat – denn er wollte sein Werk vollenden –, da begleiteten ihn diese Photographie seines Vaters, eine alte Photographie auf Glas (in einem Futteral) meiner Mutter und eine Photographie meiner Schwester Jenny überallhin; wir fanden sie nach seinem Tode in seiner Brusttasche. Engels legte sie in seinen Sarg.

Sicherlich ist der hier veröffentlichte Brief erstaunlich für einen jungen Menschen von neunzehn Jahren. Er zeigt uns den jungen Marx im Werden, er zeigt uns im Knaben den kommenden Mann. Wir sehen hier bereits jene fast übermenschliche Arbeitskraft und jenen Arbeitsdrang, die Marx sein Leben lang auszeichneten; keine Arbeit war zu mühsam, zu trocken für ihn, nie findet sich in seinen Schriften eine Liederlichkeit oder Nachlässigkeit. Wir sehen diesen Jungen in einigen Monaten Arbeiten verrichten, an die ein Mann nur mit Bedenken heranträte; wir sehen ihn, wie er Dutzende von Bogen schreibt und ruhig sein Werk vernichtet – nur darauf bedacht, völlig ‚im Klaren mit sich zu sein' und seinen Gegenstand vollständig zu erfassen und zu beherrschen; wir sehen ihn, wie er sich und sein Werk aufs strengste kritisiert – sicher etwas Ungewöhnliches bei einem jungen Menschen –, ganz einfach, ganz anspruchslos, aber mit außerordentlichem Scharfblick. Ja, wir sehen bereits, und das ist in jenem Alter am auffallendsten, Blitze jenes eigenartigen Humors, der ihn später so sehr charakterisierte. Und wir sehen ihn auch schon, ganz wie später, als nichts weniger denn einseitigen, als alles umfassenden, alles verschlingenden Leser. Alles, Rechtswissenschaft, Philosophie, Geschichte, Poesie, Kunst, alles ist Wasser auf seine Mühle, und was immer er tut, er tut es ganz. Aber dieser Brief zeigt auch eine Seite von Marx, von der die Welt wenig oder gar nichts wußte – seine leidenschaftliche Zärtlichkeit für alle, die ihm nahestanden, sein Wesen voll Liebe und Hingebung.

Es war peinlich für mich, das Innerste dieses Herzens bloßzulegen. Aber ich bedaure das nicht, wenn ich dadurch beitrage, daß man Karl Marx besser erkennt und dadurch auch mehr liebt und höher achtet.

Eleanor Marx-Aveling."

(Nach dem Text der „Neuen Zeit"; die beiden obenerwähnten Briefe von Marx an seine Frau Jenny vom 21. Juni 1856 und vom 15. Dezember 1863 siehe Band 29 unserer Ausgabe, S. 532–536 und Band 30, S. 643–644.) 3

[2] Diese Arbeit ist nicht erhalten geblieben. 4 9 10 638

[3] Vgl. Johann Gottlieb Fichte „Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre". 5

[4] Die hier angeführten Stellen aus dem ersten Abschnitt, § 1 von Friedrich Carl von Savignys Schrift „Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung" sind von Marx nicht wortgetreu, sondern wohl aus dem Gedächtnis wiedergegeben worden. 5

[5] Siehe die von Immanuel Kant in der Schrift „Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre" vorgenommene Klassifizierung der Verträge. 7

[6] Aus Heinrich Heines Gedichtzyklus „Die Nordsee", 1. Zyklus „Frieden". 9

[7] „Deutscher Musenalmanach für das Jahr 1838", herausgegeben in Berlin von Chamisso und Gaudy. 10

[8] Marx beabsichtigte um diese Zeit eine Zeitschrift für Theaterkritik herauszugeben (vgl. vorl. Band, S.631). 10

[9] Die *Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie* begann Marx – wie der Umschlag des ersten Heftes ausweist – im Wintersemester 1838/1839 (Marx vermerkte auf dem Heft „1839. Winter") anzulegen. Sieben Foliohefte sind erhalten geblieben. Von diesen tragen fünf (Heft I–IV und VII) auf dem Umschlag die Aufschrift „Epikureische Philosophie", auf dem Heft IV steht darüber noch die Aufschrift „Philosophische Aphorismen". Die Umschläge der Hefte V und VI fehlen; im Heft V fehlen außerdem einige Blätter. Auf den Umschlägen der Hefte II–IV ist vermerkt „Sommersemester 1839", auf dem Umschlag von Heft VII steht keine Zeitangabe.

Fünf Seiten von Heft VI enthalten unter der Überschrift „Schema der Naturphilosophie" Auszüge aus Hegels „Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse" (in dreimaliger Fassung). Diese wurden – da sie mit dem Inhalt der Hefte zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie nicht unmittelbar zusammenhängen – in diese Ausgabe nicht aufgenommen. 13

[10] In der von Marx benutzten Xylander-Ausgabe von Plutarchs Moralia aus dem Jahre 1599 trägt diese Schrift den Titel Commentarius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta, docens und den Kolumnentitel Non posse suaviter vivi secundum Epicurum. 46 74 92 269

[11] Eine Abhandlung περὶ τῆς φύσεως ζωϊκῆς ist von Aristoteles nicht überliefert. Die von Marx erwähnte Stelle kommt aber vor in Aristoteles' Schrift De partibus animalium I, 5. 645^{a} 5–6. 61 225

[12] *Gartenphilosophen* – Anhänger und Schüler Epikurs, die diesen Namen nach dem berühmten Garten, dem Sitz der Schule Epikurs, erhalten hatten. 67

[13] Dieses Zitat ist enthalten in der dem Epicharmus wohl fälschlich zugeschriebenen Schrift Ἀξιοπίστου γνῶμαι, aus der einige Fragmente erhalten sind. 69 313

[14] Marx spielt auf den Tod Alexanders des Großen im Jahre 323 v.u.Z. an. Plutarch läßt in seiner Lebensbeschreibung des Alexander einen gewissen Aristobulos erzählen, Alexander sei in Babylon von einem hitzigen Fieber befallen worden und habe, weil er großen Durst litt, Wein getrunken; dadurch sei er dann völlig wahnsinnig geworden und am dreißigsten Tag des Monats Daisios gestorben. 79

[15] Plato sagt in seiner Schrift Politeia V, 473 C–D: „Wenn nicht ... entweder die Philosophen Könige werden in den Staaten, oder die jetzt so genannten Könige und Gewalthaber wahrhaft und gründlich philosophieren, und also dieses beides zusammenfällt, die Staatsgewalt und die Philosophie...: eher gibt es keine Erholung von dem Übel für die Staaten." (Plato's Staat. Übersetzt von Friedrich Schleiermacher, Leipzig 1901, S.252.) 89

[16] *hyrkanische Fische* – Fische aus dem Hyrkanischen Meer, d.i. aus dem südöstlichen Teil des Kaspischen Meeres, der im Altertum Mare Hyrcanum hieß.

Die Lesung Ὑρκανοὺς ἰχθῦς (hyrkanische Fische) in der von Marx benutzten Xylander-Ausgabe von 1599 ist als unrichtig anzusehen. Plutarch dürfte einfach von den Hyrkanern gesprochen haben, deren Wohnsitze weit genug von Griechenland und Rom ablagen, um von ihnen „weder Nutzen noch Schaden" zu erwarten. Die in Paris erschienene

Xylander-Ausgabe von 1624 hat 'Υρκαυοὺς ἤ Σκύθας (Hyrkaner oder Skythen), die Ausgabe von Pohlenz/Westman (Leipzig 1959) 'Υρκανοὺς ἤ 'Ιχθυοφάγους (Hyrkaner oder Fischesser). 105 283 341

[17] Marx bezieht sich hier auf die von Plutarch in seiner Schrift De eo, quod secundum Epicurum non beate vivi possit entwickelte mystische Auffassung von den drei ewig existierenden Menschenkategorien. 115 306

[18] Diese Verse soll Jacob Böhme nach Angabe seines Biographen Abraham von Franckenberg (1593–1652) des öfteren in die Stammbücher seiner Freunde geschrieben haben. Marx zitiert sie wahrscheinlich nach Ludwig Feuerbachs Schrift „Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza", Ansbach 1833, S. 161, wobei er in den ersten beiden Zeilen die Worte „Ewigkeit" und „Zeit" umstellte. 121

[19] Spinoza, „Ethik", Teil V, Theorem XLII. 155

[20] Vom fünften Heft zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie liegen 5 beschriebene eingeheftete Blätter und 2 lose halbe Blätter vor. Auf diesen 2 losen halben Blättern befinden sich Zitate aus den Schriften des Seneca und unter der Überschrift „Joh. Stobaei sententiae et eclogae etc. Genf 1609 fol." Zitate aus den Sermonen des Stobäus. Diese auf den beiden losen halben Blättern angeführten Stellen wurden in der Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 1, Erster Halbband (Frankfurt a.M. 1927, S. 129/130) hinter die Auszüge aus der Schrift Stromatum von Clemens Alexandrinus verwiesen. Der logische Zusammenhang aller Zitate aus den Schriften von Seneca und Stobäus sowie Marx' Verweis „die oben zitierte ecl. ph. I.I, S.5" (siehe vorl. Band, S.203), die sich auf einem der beiden losen halben Blätter befindet, veranlaßte, ihren Text unmittelbar an den ersten Teil der Seneca-Zitate (siehe vorl. Band, S. 184–193) anzuschließen. Dieser Text ist in der vorliegenden Ausgabe auf den Seiten 193–203 wiedergegeben. 185

[21] Zitat aus dem Brief des Paulus an die Kolosser 2, 8. 207 311

[22] Apostelgeschichte 17, 18. 207 311

[23] Auszüge aus dem sechsten Buch von Lukrez' Lehrgedicht De natura deorum sind entgegen diesem Vermerk nicht vorhanden. 213

[24] Im „System der Philosophie. Dritter Teil. Die Philosophie des Geistes", § 552, schreibt Hegel: „Plato ... hob das Substantielle hervor, vermochte aber nicht, seiner Idee des Staats die unendliche Form der Subjektivität einzubilden, die noch vor seinem Geiste verborgen war; sein Staat ist deswegen an ihm selbst *ohne die subjektive* Freiheit." (Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner. 10.Bd. Stuttgart 1938, S.443.) 223

[25] Eine solche Gegenüberstellung ist bei Aristoteles nicht direkt nachweisbar; vielleicht aber spielt Marx auf Aristoteles' Metaphysica I. 9, 991^{a} 21 an. 227

[26] In der Vorrede zur „Phänomenologie des Geistes" schreibt Hegel: „Dies Eine Wissen, daß im Absoluten Alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen – oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis." (Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner. 2.Bd. Stuttgart 1927. S.22.)

Im „System der Philosophie. Zweiter Teil. Die Naturphilosophie", § 270, heißt es: „Bei Nacht sind alle Kühe schwarz." (Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner. 9.Bd. Stuttgart 1942, S. 140.) 227

[27] Siehe Plotinus' Schrift Enneades (VI, 9. 11. 76). 229

[28] Hegel sagt an dieser Stelle in den „Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie", 2. Band (Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner. 18. Bd. Stuttgart 1941, S. 492): „Seine Gedanken über die *einzelnen Seiten der Natur*, an sich kläglich, eine gedankenlose Vermischung von allerhand Vorstellungen, sind ebenso vollkommen gleichgültige Gedanken. Das nähere *Prinzip der physikalischen Betrachtungsweise* Epikurs liegt in den Vorstellungen, die wir schon früher gesehen. Nämlich mehrere Wahrnehmungen fallen aufeinander, das ist feste Phantasie: wir haben durch die Empfindung gewisse allgemeine Vorstellungen, Bilder, Vorstellungen von Zusammenhängen; die Meinung ist das Beziehen solcher Wahrnehmungen auf solche vorhandenen Bilder. Epikur geht sodann weiter, wie man in der Vorstellung verfahren müsse über das, was man nicht unmittelbar empfinden könne. Diese Vorstellungen, Prolepsen, die wir schon haben, sind es, die wir anzuwenden haben auf Etwas, dessen genaue Empfindung wir nicht haben können, aber das etwas Gemeinschaftliches hat mit jenen. Dadurch kommt es, daß wir das Unbekannte, was sich nicht unmittelbar bei der Empfindung gibt, nach solchen Bildern fassen können: aus dem Bekannten müsse man auf das Unbekannte schließen. Dies ist nichts anderes, als daß Epikur die *Analogie* zum Prinzip der Naturbetrachtung macht, – oder das sogenannte *Erklären;* und dies ist das Prinzip, was noch heute in der Naturwissenschaft gilt." 235

[29] Auszüge aus Ciceros Tusculanarum quaestionum libri V sind entgegen dem Vermerk auf dem Umschlag im Heft VII nicht enthalten. Dafür stehen dort Auszüge aus Ciceros Schrift De finibus bonorum et malorum, was auf dem Umschlag nicht angegeben ist. 237

[30] Diogenes Laertius X, 142. 255

[31] Auf Grund seiner Dissertation „Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie", die er am 6. April 1841 bei der Philosophischen Fakultät der Universität Jena eingereicht hatte (siehe vorl. Band, S. 374/375), wurde Marx am 15. April 1841 in absentia zum Doktor der Philosophie promoviert.

Marx' eigenhändig geschriebenes Manuskript der Dissertation ist verschollen. Erhalten geblieben ist nur eine wahrscheinlich nach der Promotion von einem unbekannten Kopisten wohl für die geplante Drucklegung hergestellte unvollständige Abschrift, die mit Korrekturen, Einschaltungen und Zusätzen von Marx' Hand versehen ist. Diese Abschrift umfaßt zehn Hefte, von denen sechs den eigentlichen Text der Dissertation und vier die Anmerkungen zum Text enthalten. Vom ersten Teil der Dissertation ist der Text des vierten Kapitels „Allgemeine prinzipielle Differenz zwischen demokritischer und epikureischer Naturphilosophie" und der Text des fünften Kapitels „Resultat" in dieser Kopie nicht enthalten. Dagegen sind die Anmerkungen zu dem fehlenden vierten Kapitel des ersten Teils der Dissertation und die Anmerkungen zum ersten Teil des Anhangs zur Dissertation vorhanden. Für die fehlenden Kapitel sind die entsprechenden Seiten im Heft freigelassen. Vielleicht wollte Marx den Text der in der Kopie fehlenden Kapitel für den Druck noch einmal bearbeiten. Das Fragment „Kritik der plutarchischen Polemik gegen Epikurs Theologie" ist auf einem großen gesonderten Bogen erhalten geblieben, der auf allen Seiten beschrieben ist. 257

[32] Sowohl die Widmung als auch die im März 1841 geschriebene Vorrede lassen erkennen, daß Marx ursprünglich beabsichtigte, seine Dissertation drucken zu lassen. Jedoch unterblieb die Drucklegung, wahrscheinlich um die Promotion zu beschleunigen.

Um die Jahreswende 1841/42 plante Marx erneut die Drucklegung, die aber auch diesmal unterblieb. Der Anfang des sehr stark korrigierten Entwurfes dieser neuen Vorrede

(siehe vorl. Band, S. 309) steht auf der letzten vom Kopisten nur zum Teil beschriebenen Seite des zweiten Teils der Kopie der Dissertation. 261 309

[33] Marx bezieht sich hier auf das 1649 in Lyon erschienene Buch Gassendis Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri. 261

[34] Den hier erwähnten Plan, eine größere Darstellung der epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie zu geben, hat Marx nicht ausgeführt. 261 268

[35] Carl Friedrich Köppen schrieb in seinem Buch (S. 39): „Epikureismus, Stoizismus und Skepsis sind die Nervenmuskel und Eingeweidesysteme des antiken Organismus, deren unmittelbare, natürliche Einheit die Schönheit und Sittlichkeit des Altertums bedingte, und die beim Absterben desselben auseinanderfielen." 262

[36] Zitat aus der deutschen Übersetzung von David Humes „A treatise of human nature" (1739): „David Hume über die menschliche Natur aus dem Englischen nebst kritischen Versuchen zur Beurtheilung dieses Werks von Ludwig Heinrich Jakob" (1. Bd.: „Ueber den menschlichen Verstand", Halle 1790, S. 485). 262

[37] Aus dem Brief des Epikur an Menoikeus; siehe Diogenes Laertius X, 123. 262

[38] Aeschylus, Prometheus. V. 975 und 966–969. 262/263

[39] Die Schrift De placitis philosophorum ist zwar unter Plutarchs Namen überliefert, stammt aber höchstwahrscheinlich nicht von ihm. 269

[40] *Arsepedonapten* (Priester) – hierfür ist Harpedonapten („Schnurzieher"), der Name für den Feldmesser in Ägypten, zu lesen. 272 317

[41] Vgl. Diogenes Laertius X, 55, 86, 87, 146 und 147. 277

[42] Marx, der die Götter Epikurs als *„die plastischen Götter der griechischen Kunst"* charakterisiert, stützt sich hierbei offenbar auf die Bemerkung J. J. Winckelmanns in seinem Buch „Geschichte der Kunst des Altertums" (Zweites Stück: „Von dem Wesentlichen der Kunst"): „Die Schönheit der Gottheiten im männlichen Alter besteht in einem Inbegriff der Stärke gesetzter Jahre und der Fröhlichkeit der Jugend, und diese besteht hier in dem Mangel an Nerven und Sehnen, die sich in der Blüte der Jahre wenig äußern. Hierin aber liegt zugleich ein Ausdruck der göttlichen Genügsamkeit, welche die zur Nahrung unseres Körpers bestimmten Teile nicht vonnöten hat; und dieses erläutert des Epicurus Meinung von der Gestalt der Götter, denen er einen Körper, aber gleichsam einen Körper, und Blut, aber gleichsam Blut, gibt, welches Cicero dunkel und unbegreiflich findet." (In der Ausgabe Berlin 1942 auf den Seiten 144/145.) 283

[43] *lex atomi* – dieser Begriff kommt in Lukrez' Lehrgedicht De rerum natura nicht vor. 283

[44] Vgl. Diogenes Laertius. De vitis, dogmatibus et apophthegmatibus liber decimus graece et latine separatim editus ... a Carolo Nürnbergero. Norimbergae 1791 (2. Aufl. 1808) und Epicuri physica et meteorologica duabus epistolis eiusdem comprehensa. Graeca ad fidem librorum scriptorum et editorum emandavit atque interpretatus est Io. Gottl. Schneider. Lipsiae 1813.

Die von Marx angeführten Zitate von Nürnberger und Schneider wurden nicht ermittelt. 286

[45] In der „Ethik" (I. Teil „Von Gott. Theorem XXXVI, Anhang") wendet sich Spinoza gegen jene, die den „Willen Gottes", d.h. das „Asyl der Unwissenheit" als Ursache der

Ursache aller Erscheinungen hinstellten und deren einziges Argument dafür die Berufung auf die Unkenntnis anderer Ursachen, d.h. auf die Unwissenheit, die Ignoranz war. 286

[46] Es handelt sich hier nicht um Metrodor aus Lampsakos, den Schüler des Epikur, sondern um Metrodor aus Chios, den Stobäus ungenau als den Lehrer des Epikur bezeichnet; vgl. S. 203 und 353, Anm. 20. 293

[47] Hier bricht der erhalten gebliebene Teil des Anhangs ab, der fast wörtlich mit einem Teil des Textes des dritten Heftes zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie übereinstimmt (siehe vorl. Band, S. 115–117). 308

[48] Während Marx in den Heften zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie Diogenes Laertius nach Gassendis Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri (Lyon 1649) zitiert, der keine Paragrapheneinteilung hat, bringt er in seinen Anmerkungen zur Dissertation die Zitate aus dem Diogenes Laertius mit der entsprechenden Paragrapheneinteilung nach der bei Tauchnitz in Leipzig 1833 erschienenen Ausgabe, die zum Teil erheblich von der Gassendischen Ausgabe abweicht. Hieraus erklären sich in einer Reihe von Fällen Textabweichungen bei gleichen, sowohl in den Anmerkungen wie auch in den Heften zur epikureischen, stoischen und skeptischen Philosophie angeführten Zitaten. 311

[49] Die neueren Ausgaben haben statt „Lysiphanes" „Nausiphanes" und statt „Eurydikos" „Eurylochos". 319

[50] *Massalioten* (Massilier) – die Bürger der um 600 v. u. Z. von ionischen Phokäern gegründeten Stadt Massalia (lat. Massilia), heute Marseille. 325

[51] Marx bezeichnet hier die Junghegelianer als die *„liberale Partei"* in der Philosophie. Ende der dreißiger Jahre hatten sich die radikalsten der Junghegelianer (Bruno Bauer, Ludwig Feuerbach, Arnold Ruge u.a.) auf den Boden des Atheismus gestellt; sie begannen die Philosophie Hegels von links zu kritisieren und Forderungen nach bürgerlichen Freiheiten zu erheben.

Die *„positive Philosophie"* war eine religiös-mystische Richtung in der Philosophie der dreißiger bzw. der vierziger Jahre des 19. Jahrhunderts, die die Philosophie Hegels von rechts kritisierte. Die „positiven Philosophen" (Christian Hermann Weisse, Immanuel Hermann von Fichte, Anton Günther, Franz Xaver von Baader, später auch Schelling u.a.) versuchten, die Philosophie der Religion zu unterwerfen; sie traten gegen die rationale Erkenntnis auf und sahen in der „göttlichen Offenbarung" die einzige Quelle „positiven Wissens". Jegliche Philosophie, die als ihre Quelle die rationale Erkenntnis ansah, bezeichneten sie als negativ. 329

[52] Deutsch nach Holbachs „System der Natur oder Von den Gesetzen der physischen und der moralischen Welt", Berlin 1960, S. 278 und 327. 367

[53] Die beiden von Marx zitierten Schriften („Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus" und „Vom Ich als Prinzip der Philosophie...") waren 1795 erschienen. 371

[54] Wahrscheinlich bezieht sich Marx auf folgende Stelle in Hegels „Vorlesungen über die Philosophie der Religion" (13. Vorlesung über die Beweise vom Dasein Gottes, gehalten im Sommersemester 1829 auf der Universität zu Berlin): „Nicht weil das Zufällige ist, sondern vielmehr, weil es ein Nichtsein, *nur Erscheinung*, sein Sein nicht wahrhafte Wirklich-

keit ist, ist die *absolute Notwendigkeit;* diese ist sein Sein und seine Wahrheit." (Sämtliche Werke, hrsg. von Hermann Glockner. 16. Bd. Stuttgart 1928, S. 480.) 371

[55] *Kants Kritik* richtet sich gegen die „drei Beweisarten vom Dasein Gottes aus spekulativer Vernunft", d.h. gegen den ontologischen, kosmologischen und physikotheologischen Beweis (siehe „Kritik der reinen Vernunft" in: Immanuel Kants Werke. Hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. 3. Berlin 1922, S. 410–433.) 371

[56] In der „Kritik der reinen Vernunft" gibt Immanuel Kant folgendes Beispiel: „Hundert wirkliche Taler enthalten nicht das Mindeste mehr als hundert mögliche. Denn da diese den Begriff, jene aber den Gegenstand und dessen Position an sich selbst bedeuten, so würde, im Fall dieser mehr enthielte als jener, mein Begriff nicht den ganzen Gegenstand ausdrücken und also auch nicht der angemessene Begriff von ihm sein. Aber in meinem Vermögenszustande ist mehr bei hundert wirklichen Talern, als bei dem bloßen Begriffe derselben (d.i. ihrer Möglichkeit). Denn der Gegenstand ist bei der Wirklichkeit nicht bloß in meinem Begriffe analytisch enthalten, sondern kommt zu meinem Begriffe (der eine Bestimmung meines Zustandes ist) synthetisch hinzu, ohne daß, durch dieses Sein außerhalb meinem Begriffe, diese gedachten hundert Taler selbst im mindesten vermehrt werden." (Immanuel Kants Werke. Hrsg. von Ernst Cassirer, Bd. 3. Berlin 1922, S. 414.) 371

[57] Marx begann seine Mitarbeit an der „Rheinischen Zeitung" im April 1842. Eine Reihe Artikel, die er für diese Zeitung schrieb, sind im Band 1 unserer Ausgabe, S. 28–199, enthalten. Diese sowie die auf den Seiten 379–380, 385–393, 398–419 und 426–436 des vorliegenden Bandes gebrachten Arbeiten geben ein Gesamtbild der publizistischen Tätigkeit von Marx an der „Rheinischen Zeitung".

Der nachstehende unvollendet gebliebene Aufsatz ist gegen Moses Heß, den Verfasser des von Marx kritisierten Artikels „Deutschland und Frankreich in bezug auf die Zentralisationsfrage", gerichtet. 379

[58] Dieser Artikel ist der einzige Beitrag von Marx, der in der Zeitschrift der Junghegelianer „Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst" veröffentlicht wurde. 381

[59] Marx zitiert hier mit eigenen Worten eine Stelle aus Bruno Bauers Schrift „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", 2. Bd., Leipzig 1841, S. 296. Diese Stelle gibt ein Zitat aus dem Buch des protestantischen Kirchenhistorikers August Neander „Das Leben Jesu Christi in seinem geschichtlichen Zusammenhange und seiner geschichtlichen Entwickelung dargestellt" (Hamburg 1837, S. 265) wieder. 383

[60] Marx zitiert im folgenden aus dem Neuen Testament nach der Schrift von Bruno Bauer „Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker", 2. Bd., Leipzig 1841, S. 297, 299 und 296. 383

[61] Diese redaktionelle Bemerkung steht im engen Zusammenhang mit Marx' Artikel „Der Kommunismus und die Augsburger ‚Allgemeine Zeitung'" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 105–108), in dem die Angriffe der „Allgemeinen Zeitung" auf die „Rheinische Zeitung" erwidert werden. 385

[62] Die redaktionelle Note „Die ‚liberale Opposition' in Hannover" bezieht sich auf die im Beiblatt der „Rheinischen Zeitung" vom 8. November 1842 gebrachte Erwiderung („Vom Rhein") auf den Artikel „Fehlgriffe der liberalen Opposition in Hannover" (in den Beiblättern der „Rheinischen Zeitung" vom 22. und 25. September sowie vom 4. Oktober 1842).

Beide Artikel beschäftigen sich mit der inkonsequenten Haltung der Opposition zu der im Jahre 1837 vom König von Hannover vorgenommenen Aufhebung des Staatsgrund-

gesetzes von 1833, mit ihrer Tätigkeit in dem (nach dem Staatsgrundgesetz von 1819) neu einberufenen Landtag und überhaupt mit ihrem Verhalten in dem mit der Aufhebung der hannoverschen Verfassung von 1833 hervorgerufenen Verfassungsstreit, der erst 1840 beigelegt wurde.

In der Erwiderung auf den Artikel „Fehlgriffe der liberalen Opposition in Hannover" vom 8. November 1842 heißt es: „Der Verfasser nennt die Opposition in Hannover eine ‚*liberale* Opposition'... Soweit wir die hannoversche Opposition kennen, können wir diese Bezeichnung nicht für richtig halten. Die Opposition ... ist ... rein *konservativ*." 387

[63] Nach der Wiederherstellung der Monarchie der Bourbonen in Frankreich wurde am 4. Juni 1814 die Charte constitutionelle verkündet. Die Erlasse (Ordonnanzen) Karls X. vom 26. Juni 1830, die eine offene Verletzung der Verfassung vom 4. Juni 1814 und einen regelrechten Staatsstreich darstellten, wurden zum unmittelbaren Anlaß der Julirevolution (27. Juli) und zum Sturz der Dynastie der Bourbonen. 387

[64] Die preußische Regierung ließ 1842 zur Erschwerung der Ehescheidung die bestehende Ehegesetzgebung überprüfen und unter der Leitung von Friedrich Carl von Savigny einen Ehescheidungsgesetzentwurf ausarbeiten. Der Entwurf sowie seine Erörterung im Ministerium wurden streng geheimgehalten. Dessenungeachtet veröffentlichte die „Rheinische Zeitung" vom 20. Oktober 1842 im Beiblatt den Gesetzentwurf und löste damit eine breite öffentliche Diskussion in der „Rheinischen Zeitung" (siehe die Beiblätter der „Rheinischen Zeitung" vom 6., 13. und 15. November sowie vom 19. Dezember 1842), der „Leipziger Allgemeinen Zeitung" und in anderen Presseorganen aus. Marx kritisierte diesen Gesetzentwurf in dem am 19. Dezember erschienenen Artikel „Der Ehescheidungsgesetzentwurf" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 148–151) sowie in der hier gebrachten redaktionellen Note zu dem in der „Rheinischen Zeitung" vom 15. November veröffentlichten zweiten Artikel eines rheinischen Juristen „Der Entwurf zum neuen Ehegesetz". 389

[65] *Das preußische Landrecht* – das allgemeine Landrecht für die preußischen Staaten von 1794, das eine Zusammenfassung des bürgerlichen Rechts sowie des Straf-, Kirchen-, Staats- und Verwaltungsrechts war, verankerte den rückständigen Charakter des feudalen Preußens in der Rechtsprechung. Es galt in wesentlichen Teilen bis zur Einführung des Bürgerlichen Gesetzbuches am 1. Januar 1900. 390 421

[66] Mitte November 1842 entstand ein scharfer Konflikt zwischen der preußischen Regierung und der „Rheinischen Zeitung". Marx als ihr leitender Redakteur bemühte sich sehr, das drohende Verbot der Zeitung abzuwenden.

Am 12. November 1842 wurden dem Buchhändler und Verleger der „Rheinischen Zeitung" Joseph Engelbert Renard (die „Rheinische Zeitung" erschien mit dem Vermerk: „Redigiert unter J. E. Renards Verantwortlichkeit") vom Regierungspräsidenten von Gerlach ein Ministerialreskript und zwei Verfügungen vorgelegt, zu denen Marx eine Erklärung schrieb, die, von Renard abgeschrieben und unterzeichnet, dem Oberpräsidenten der Rheinprovinz von Schaper zugestellt wurde.

Die erhalten gebliebene Handschrift weist Streichungen in Tinte von Marx' Hand und Bleistiftstreichungen von anderer Hand auf. Die eingereichte Eingabe stimmt mit dem korrigierten Marxschen Text überein (siehe „Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830–1850". Hrsg. von Joseph Hansen. 1. Bd. Essen a. d. Ruhr 1919. S. 377–380).

In den Fußnoten werden die wichtigsten Streichungen ausgewiesen. 394

[67] Vgl. Marx' Artikel „Bemerkungen über die neueste preußische Zensurinstruktion" im Band 1 unserer Ausgabe, S.3–25.

Die Zensurinstruktion wurde am 24. Dezember 1841 erlassen und am 14. Januar 1842 in der halbamtlichen „Allgemeinen Preußischen Staats-Zeitung" veröffentlicht. 394

[68] Die „Rheinische Zeitung" brachte u.a. die Artikel „Auch eine Stimme über eine ‚Hegemonie in Deutschland'" (im Beiblatt vom 15. Mai 1842), „Hegemonie in Deutschland" (im Beiblatt vom 26. Mai 1842), „Weitere Verhandlungen über die Hegemonie Preußens" (im Beiblatt vom 21. Juni 1842) und „Über Preußens Hegemonie" (14. Juli 1842). 395

[69] Marx schrieb diese redaktionelle Note zu dem Artikel „Die hannoverschen Industriellen und der Schutzzoll" im Beiblatt der „Rheinischen Zeitung" vom 22. November 1842. In diesem Artikel heißt es u.a.: „Ohne Schutz können weder Handel, noch Fabriken und selbst die Gewerbe bestehen. Um dafür festen Boden zu gewinnen, dürften wir uns auf die Vergangenheit, welche man als die Geschichte bezeichnet, berufen. Im 13., 14., 15., 16. und noch zum Anfang des 17. Jahrhunderts war Deutschland, industriell und merkantil, das erste Land der zivilisierten Welt... Damals schützte nicht das deutsche Reich, nicht ein Landesheer oder ein Ritter, sondern die Hanse im Norden und der Städtebund im Süden den deutschen Handel. Darum hielten sie eigene Flotten und eigene Landheere zum Schutz des Handels und Verkehrs. Gerade umgekehrt, Kaiser und Reich oder richtiger die Aristokratie und mit ihr die Adelsherrschaft waren bedacht, Handel und Verkehr, Industrie und Gewerbe aus Deutschland gänzlich zu vertreiben, weil Kaufleute und Gewerbtreibende darnach trachteten, politische Rechte in Anspruch zu nehmen. Diesen schnurstracks entgegen sannen der König und das Parlament in England, die Industrie und den Handel aus allen Kräften zu heben." 398

[70] Shakespeare, „Othello", 1. Akt, 3. Szene.

Marx zitiert hier und im folgenden nach der Schlegel-Tieckschen Ausgabe der Werke Shakespeares. 399

[71] Shakespeare, „König Lear", 4. Akt, 6. Szene. 400 401 402

[72] Am 24. November 1842 brachte die „Rheinische Zeitung" einen ausführlichen Bericht über das in Leipzig am 11. November stattgefundene Schillerfest und über die sich daran anschließende Festtafel. Bereits am 16. November hatte die „Rheinische Zeitung" den Trinkspruch des Schriftstellers Julius Mosen auf dieser Festtafel veröffentlicht. In diesem Trinkspruch heißt es u.a.: „Doch duckt sich die Kluge, die Feine" (d.h. die alte Zeit),/ „Ungreifbar schleicht sie vorbei / Nach – Augsburg – in die Allgemeine – / Als Literatur-Polizei." 402

[73] Shakespeare, „König Heinrich der Vierte". Erster Teil. 5. Akt, 1. Szene. In der Schlegel-Tieckschen Shakespeare-Ausgabe statt „Eine feine Nahrung": „Eine feine Rechnung". 403

[74] T[héodore] Dézamy, „Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie", Paris [1842], p.7, Note. 404

[75] Die *ständischen Ausschüsse* wurden durch Verordnungen vom 21. Juni 1842 in allen preußischen Provinzen geschaffen. Von den Provinziallandtagen aus ihrer Mitte (nach Ständen) gewählt, bildeten diese Ausschüsse beratende Organe, die im August 1842 zu einem Zentralausschuß (oder ständischer Gesamtausschuß oder vereinigte ständische Ausschüsse) zusammengefaßt und zum 18. Oktober nach Berlin einberufen wurden. Mit Hilfe dieser vereinigten ständischen Ausschüsse, die lediglich die Fiktion einer Vertretungskörper-

schaft waren, gedachte Friedrich Wilhelm IV. neue Steuern und eine Anleihe durchzusetzen. 405

[76] Gemeint ist das „Allgemeine Gesetz wegen Anordnung der Provinzialstände. Vom 5ten Juni 1823" (siehe „Gesetz-Sammlung für die Königlichen Preußischen Staaten. 1823", Berlin [1824], S. 129–130). Auf der Grundlage dieses Gesetzes wurde am 27. März 1824 das „Gesetz wegen Anordnung der Provinzial-Stände für die *Rheinprovinzen*" erlassen (ebendort. Berlin [1825], S. 101–108).

Die Provinzialstände setzten sich zusammen 1. aus Vertretern des Fürstenstandes, d.h. der ehemals regierenden Familien, deren Häupter auf Grund ihres Geburtsrechtes Mitglieder der Provinzial-Landtage waren; 2. aus Vertretern der Ritterschaft; 3. aus Vertretern der Städte; 4. aus Vertretern der Landgemeinden. Da die Teilnahme an den Provinzial-Landtagswahlen vom Besitz an Grundeigentum abhing, war der größere Teil der Bevölkerung von diesen Wahlen ausgeschlossen. Der Wahlzensus und der ganze Wahlmechanismus sicherte dem Adel die Mehrheit in den Landtagen. Die Provinzial-Landtage wurden vom König einberufen; ihre Kompetenz war auf Fragen der örtlichen Wirtschaft und der Provinzialverwaltung beschränkt. Auf politischem Gebiet hatten die Landtage nur überaus beschränkte beratende Funktionen; sie hatten lediglich das Recht, zu diesen oder jenen von der Regierung unterbreiteten Gesetzentwürfen ihre Meinung zu sagen. 406

[77] Marx führt hier in eigenen Worten einige Stellen aus dem „Gesetz wegen Anordnung der Provinzial-Stände für die *Rheinprovinzen*. Vom 27ten März 1824" an. 407

[78] *Mediatisierte* – ehemals reichsunmittelbare Landesherren, Fürsten und Städte, die u.a. durch die Bestimmungen des Friedens von Lunéville 1801, durch die Rheinbundakte 1806 und die Beschlüsse des Wiener Kongresses 1815 in die Abhängigkeit (Lehnsverhältnisse) großer Fürsten gebracht wurden. Dabei blieben den Mediatisierten eine Reihe besonderer Vorrechte, darunter das Recht der ständischen Vertretung. In Preußen wurden die besonderen Vorrechte dieser „mittelbar gewordenen Reichsstände" durch das Edikt vom 21. Juni 1815, durch die Instruktion vom 30. Mai 1820 und durch die Deklaration vom 14. Juli 1829 festgelegt. 416

[79] *Virilstimme* – hier ist das mit einem Besitz, einem Amt oder einer Würde verbundene Stimmrecht auf Landtagen gemeint, das einzelnen Fürsten, Rittern oder Städten auf Grund einiger aus dem Mittelalter herstammender Privilegien gegeben wurde. 417

[80] Die „Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts" schrieb Marx im Zusammenhang mit der am 21. Januar 1843 erfolgten Verfügung über das Verbot der „Rheinischen Zeitung" mit dem 1. April d.J. durch die der Zensur verantwortlichen Minister. Der Inhalt der Randglossen ging in das umfangreiche Schreiben an Friedrich Wilhelm IV. und an den Minister des Innern, Graf von Arnim, ein, das die Aktionäre der „Rheinischen Zeitung" zum Verbot dieses Blattes entworfen hatten (siehe „Rheinische Briefe und Akten zur Geschichte der politischen Bewegung 1830–1850." Hrsg. von Joseph Hansen. 1. Bd. Essen a.d. Ruhr 1919, S. 447–460).

Über das Ministerialreskript vom 21. Januar 1843 siehe auch den Brief von Marx an Arnold Ruge vom 25. Januar 1843 (Band 27 unserer Ausgabe, S. 414–415). 420

[81] Wahrscheinlich meint Marx das „Neue eleganteste Conversations-Lexicon für Gebildete aus allen Ständen. Hrsg. ... von O. L. B. Wolff", Band 2, Leipzig 1835, wo es auf S. 255 heißt, daß Hegel, als er 1818 nach Berlin kam, „seine Philosophie – sozusagen – zur Landesphilosophie gemacht hatte". 421

[82] Die von Marx angeführten Worte „dem fanatischen Herüberziehn" bis „Verwirrung der Begriffe" stimmen fast wörtlich mit der Verordnung über die Zensur von Druckschriften vom 18. Oktober 1819 überein. 423

[83] Joseph von Görres vertrat seine Auffassungen vor allem in den katholischen Münchener „Historisch-politischen Blättern für das katholische Deutschland" (1838–1916). Diese Zeitschrift war am 1. April 1838 im Zusammenhang mit den Kölner Wirren (Konflikt zwischen der preußischen Regierung und der katholischen Kirche in der Frage des Glaubensbekenntnisses der Kinder bei Ehen zwischen Katholiken und Protestanten) gegründet und in Preußen wegen ihrer antipreußischen Haltung am 7. August 1839 verboten worden. 424

[84] *russische Kartellangelegenheit* – es handelt sich hier um die im März 1830 zwischen Preußen und Rußland abgeschlossene Kartell-Konvention über die gegenseitige Auslieferung von flüchtigen Deserteuren, Militärpflichtigen, Verbrechern und Angeklagten. 424

[85] Am 2. März 1843 hatte in Köln die Wahl der zwei Abgeordneten (Camphausen und Merkens) und ihrer vier Stellvertreter (Schenk, Mühlens, Dumond und Essing) für den 7. rheinischen Landtag stattgefunden. 426

[86] Vgl. den Artikel von Marx „Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz" im Band 1 unserer Ausgabe, S. 109–147. 428

[87] Friedrich von Sallet, „Laien-Evangelium", Leipzig 1842, S. 442. 433

[88] *Sanbenito* (vom lat. succus benedictus) – das Armesünderhemd, das die von der spanischen Inquisition zum Flammentod Verurteilten tragen mußten. 433

[89] Nach dem Plan von Marx und Ruge sollten die „Deutsch-Französischen Jahrbücher", wie es in dem Brief von Marx an Ludwig Feuerbach vom 3. Oktober 1843 heißt, das Organ „einer französisch-deutschen wissenschaftlichen Alliance" sein (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S. 419), an dem mitzuarbeiten nicht nur Feuerbach, Moses Heß u.a. sondern auch die Franzosen Proudhon, Lamennais, Lamartine, Louis Blanc, Leroux, Cabet etc. eingeladen waren. Am 1. Dezember 1843 schrieb Arnold Ruge aus Frankfurt a.M. an Marx: „Ich denke, Sie haben an Proudhon geschrieben. Sonst müssen wir am Ende ohne Franzosen anfangen."

Die in der „Démocratie pacifique" vom 11. Dezember 1843 veröffentlichte Erklärung von Marx und Ruge wurde veranlaßt durch eine Notiz Lamartines in der Zeitung „Bien public" vom Tage zuvor. 437

[90] In der Korrespondenz aus Leipzig (vom 16. November), veröffentlicht in der „Kölnischen Zeitung" vom 20. November 1843, heißt es: „Dr. Ruge wolle in Verbindung mit deutschen Freunden in Paris eine Buchhandlung gründen. Das erste Werk, welches dieselbe herausgäbe, solle eine deutsch-französische Monatsschrift sein, bei welcher sich auch die Herren Lamartine und Lamennais beteiligen." 437

[91] Dieser Artikel ist der zweite und letzte Beitrag, den Marx im „Vorwärts! Pariser Deutsche Zeitschrift" veröffentlichte. Am 7. August 1844 hatte diese Zeitung den Artikel von Marx „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‚Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'" veröffentlicht (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 392–409). 438

[92] Am 26. Juli 1844 gab Heinrich Ludwig Tschech, der von 1832 bis 1841 Bürgermeister von Storkow war, aus persönlichen Gründen – seine Weiterverwendung im Staatsdienst

war abgelehnt worden – in Berlin auf Friedrich Wilhelm IV. zwei Schüsse ab, die aber ihr Ziel verfehlten. 438 651

[93] Gemeint ist die auf Veranlassung Friedrich Wilhelms IV. von dem Diplomaten Chr.C. J.Bunsen im April und Juni 1844 in Form von Denkschriften vorgelegten Vorschläge zur Reform der preußischen Verfassung. 441

[94] Die Exzerpte aus James Mills Schrift „Élémens d'économie politique" (in der Übersetzung von J.T.Parisot, Paris 1823) nehmen in einem paginierten Exzerptheft (Blatt XVIII–XXXIII) 17 und in einem nichtpaginierten Heft 6 beschriebene Seiten ein. Die erste längere Ausführung von Marx (über Geld, Kredit, Privateigentum etc.) befindet sich im ersten Heft auf den Blättern XXV–XXXIII. Ihr gehen 84 meist kurze und kleinere Zitate (größtenteils in deutscher Übersetzung) voran, die in die vorliegende Ausgabe nicht aufgenommen wurden. Die beiden letzten dieser Zitate auf dem Blatt XXV des Heftes IV, unmittelbar vor Beginn der ersten längeren Ausführung von Marx, handeln von der Bestimmung des Geldwertes durch den Metallwert und von der Regelung des Metallwertes durch die Produktionskosten. Die zwischen der ersten und der zweiten längeren Ausführung (über den Austausch auf der Basis des Privateigentums) befindlichen Zitate wurden, um den Zusammenhang nicht zu zerreißen, alle aufgenommen. 443

[95] Marx hat zwei aufeinanderfolgende Seiten mit XXV numeriert. 446

[96] Siehe Destutt de Tracy, „Élémens d'idéologie. IVe et V^e parties. Traité de la volonté et de ses effets", Paris 1826 p.68: „...la société est purement et uniquement une série continuelle d'échanges..." (...die Gesellschaft ist einzig und allein eine Reihe von wechselseitigen Austauschen...). 451

[97] Siehe Adam Smith, „An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations", book I, chap. IV.: „Every man thus lives by exchanging, or becomes, in some measure, a merchant, and the society itself grows to what is properly a commercial society" (Jeder lebt also vom Austausch oder wird in gewissem Maße zum Kaufmann, und die Gesellschaft entwickelt sich im eigentlichen Sinne des Wortes zu einer handeltreibenden Gesellschaft). 451

[98] Hier endet der im paginierten Exzerptheft enthaltene Teil der Exzerpte aus dem Buch von James Mill. Ein anderes Heft enthält auf 6 weiteren Seiten noch 20 Zitate von Mill in der Übersetzung von Marx sowie eine kleine eingeschaltete Glosse über die Steuer auf die Grundrente. 463

[99] „*Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844*" – Diese Arbeit ist in drei Manuskripten erhalten geblieben, von denen jedes seine eigene Paginierung hat.

In dem ersten Manuskript (S. I–XXVII) hat Marx vor der Niederschrift die Seiten I bis XII und XVII–XXVII durch zwei Vertikalstriche in drei Spalten gegliedert und mit den Überschriften versehen: „Arbeitslohn", „Profit des Kapitals" (resp. „Kapitalgewinn" und „Gewinn des Kapitals") und „Grundrente". Daher beginnt jeder dieser drei Abschnitte mit der Seitenzahl I. Auf Blatt VII bringt Marx in allen drei Spalten fortlaufend nur Text zum Abschnitt „Arbeitslohn". Die Seiten XIII–XVI sind in zwei Spalten eingeteilt und bringen Text zu den Abschnitten „Arbeitslohn" (S. XIII–XV), „Profit des Kapitals" (XIII–XVI) und „Grundrente" (S.XVI). Von der Seite XVII an ist nur die Spalte mit Text gefüllt, die die Überschrift „Grundrente" trägt, und von der Seite XXII an bis zum Schluß des ersten Manuskriptes schrieb Marx über alle Spalten hin fortlaufend. Der Text dieser letzten sechs Seiten (S. XXII–XXVII) wird gemäß seinem Inhalt

unter dem redaktionellen Titel „Die entfremdete Arbeit" wiedergegeben. Auf Seite XXVII bricht das erste Manuskript ab.

Von dem zweiten Manuskript liegen nur vier Seiten vor (S. XL–XLIII).

Das dritte Manuskript besteht aus den in zwei Spalten gegliederten Seiten I–XLIII (die Seitenzahlen XXII und XXV übersprang Marx). Dieses wie auch das zweite Manuskript enthält keine Überschriften der einzelnen Abschnitte. Der Text wurde seinem Inhalt nach gegliedert und mit redaktionellen Überschriften versehen. Auf den Seiten XXXIX–XL befindet sich die Vorrede, die hier an den Anfang der gesamten Arbeit gestellt wurde. Entsprechend der von Marx in seiner Vorrede gegebenen Weisung (siehe vorl. Band, S. 468) wird die „Auseinandersetzung mit der *Hegelschen Dialektik* und Philosophie überhaupt" (S. XI–XIII, XVII–XVIII und XXIII–XXXIV) als „Schlußkapitel" wiedergegeben. Außerdem befindet sich im dritten Manuskript anschließend an S. XXXIV eingenäht ein Exzerpt mit einer fast wörtlichen Wiedergabe des Kapitels VIII „Das absolute Wissen" aus Hegels „Phänomenologie des Geistes", das in diese Ausgabe nicht aufgenommen wurde.

Für die Gesamtarbeit, der Marx selbst keine Überschrift gegeben hat, behielten wir die redaktionelle Überschrift der Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3 (Berlin 1932) „Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844" bei. Das gleiche gilt für die redaktionellen Zwischentitel. 465

[100] Siehe Marx' Artikel „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" (Band 1 unserer Ausgabe, S. 378–391). 467

[101] *Der unwissende Rezensent* – gemeint ist Bruno Bauer, der in der „Allgemeinen Literatur-Zeitung" im Heft I (Dezember 1843) und im Heft IV (März 1844) unter dem Titel „Von den neuesten Schriften über die Judenfrage" eine Besprechung von Büchern, Broschüren und Artikeln sowie im Heft VIII (Juli 1844) den Artikel „Was ist jetzt der Gegenstand der Kritik" anonym veröffentlicht hatte. Die meisten der hier angeführten Zitate sind diesen Veröffentlichungen entnommen. Mit diesen Artikeln von Bruno Bauer hat sich Marx in dem Buch „Die heilige Familie oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Konsorten" auseinandergesetzt (siehe Band 2 unserer Ausgabe). 467

[102] Der von Georg Herwegh herausgegebene Sammelband „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz." Erster Teil (Zürich und Winterthur 1843) brachte von Moses Heß die Artikel „Sozialismus und Kommunismus", „Philosophie der Tat" und „Die Eine und die ganze Freiheit!". Alle drei Artikel erschienen anonym, die beiden ersten jedoch mit dem Zusatz „Vom Verfasser der Europäischen Triarchie". 468

[103] Diese Absicht verwirklichte Marx in dem mit Engels gemeinsam geschriebenen Buch „Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik. Gegen Bruno Bauer & Konsorten" (siehe Band 2 unserer Ausgabe). 470

[104] *simple humanité* – diese Worte sind dem ersten Band (Kapitel VIII) des Hauptwerkes von Adam Smith entnommen. Marx benutzte hier und im folgenden die von Germain Garnier besorgte und 1802 in Paris erschienene französische Übersetzung „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations". Die Worte „simple humanité" finden sich in dieser Ausgabe im Band 1, p. 138. 471

[105] Adam Smith, „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations", Paris 1802, t. II (l. I, chap. XI), p. 162. 473

[106] Ebendort, t. I (l. I, chap. IX), p. 193. 475

[107] Ebendort, t. I (l. I, chap. VIII), p. 159–160. Smith sagt hier: „Une société ne peut sûrement pas être réputée dans le bonheur et la prospérité, quand la très majeure partie de ses membres sont pauvres et misérables" (Eine Gesellschaft kann sicher nicht als glücklich und prosperierend betrachtet werden, wenn der bei weitem größte Teil ihrer Glieder arm und elend ist). 475

[108] Auf S. VII des ersten Manuskriptes bringt Marx in allen drei Spalten fortlaufend Text zum Abschnitt „Arbeitslohn". 476 489 501

[109] Jean-Baptiste Say, „Traité d'économie politique...", 3me éd., Paris 1817. 483

[110] David Ricardo, „On the principles of political economy, and taxation". 494

[111] Dieser ganze Absatz (einschließlich der Zitate aus dem Buch Ricardos in der französischen Übersetzung von F.-S. Constancio „Des principes de l'économie politique, et de l'impôt", 2de éd., Paris 1835, t. II, p. 194–195 und des Zitates aus dem Buch von J.-C.-L. Simonde de Sismondi „Nouveaux principes d'économie politique....", Paris 1819, t. II, p. 331) ist der Schrift von Antoine-Eugène Buret „De la misère des classes laborieuses en Angleterre et en France...", Paris 1840, t. I, p. 6–7, Note, entnommen. 495

[112] Marx meint folgende Betrachtung Adam Smith' im Buch I, Kapitel X, Teil I seines Werkes „An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations": „In a perfectly fair lottery, those who draw the prizes ought to gain all that is lost by those who draw the blanks. In a profession, where twenty fail for one that succeeds, that one ought to gain all that should have been gained by the unsuccessful twenty" (In einer Lotterie, in der es absolut gerecht zugeht, müssen diejenigen, welche die Treffer ziehen, all das gewinnen, was die übrigen, welche die Nieten ziehen, verlieren. In einem Berufe, in dem auf einen, der Erfolg hat, zwanzig Personen kommen, die ihr Ziel verfehlen, müßte der eine all das gewinnen, was die zwanzig Erfolglosen nicht erreichen). 497

[113] Die Manuskriptseiten XIII–XVI sind in zwei Spalten eingeteilt und bringen Texte zu dem Abschnitt „Arbeitslohn" (S. XIII–XV), „Profit des Kapitals" (S. XIII–XVI) und „Grundrente" (S. XVI). Daher folgt hier nach XII unmittelbar XVI. 504

[114] *Amendment bill von 1834* – das am 14. August 1834 in Kraft getretene Gesetz zur Reform des Armenwesens „An act for the amendment and better administration of the laws, relating to the poor in England and Wales", das nur eine Form der Hilfe für die Armen zuließ – ihre Unterbringung in Arbeitshäusern (vgl. Band 2 unserer Ausgabe, S. 496–502). 524

[115] Es folgt hier ein Nachtrag zu dem verlorengegangenen Text des zweiten Manuskriptes. 530 533

[116] Siehe Friedrich Engels, „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" (Band 1 unserer Ausgabe, S. 503). 530

[117] *Kategorie des Habens* – Moses Heß schreibt in seinem Aufsatz „Philosophie der Tat" (in „Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz." Erster Teil, Zürich und Winterthur 1843, S. 329): „Es ist eben die *Seinsucht*, die Sucht nämlich fortzubestehen als bestimmte Individualität, als beschränktes Ich, als endliches Wesen – die zur *Habsucht* führt. Es ist wiederum die Negation aller Bestimmtheit, das abstrakte Ich und der abstrakte Kommunismus, die Folge des leeren ‚Ding an sich', des Kritizismus und der Revolution, des unbefriedigten *Sollens*, was zum *Sein* und *Haben* geführt. So wurden aus den *Hülf*szeitwörtern *Haupt*wörter."

Vgl. auch Band 2 unserer Ausgabe, S. 43–44. 540

[118] Hier beginnt der erste Teil der „Auseinandersetzung mit der *Hegelschen Dialektik* und Philosophie überhaupt" (S.XI–XIII), der nach dem Hinweis von Marx (siehe vorl. Band, S.468) im „Schlußkapitel" wiedergegeben wird (siehe vorl. Band, S.567–572). 546

[119] Siehe James Mill „Élémens d'économie politique...", Paris 1823, p.59. Es heißt dort: „Il suffirait peut-être que le blâme public pesât de toute sa force sur les hommes qui, par leur imprévoyance, et en se créant une nombreuse famille, sont tombés dans la pauvreté et la dépendance, et que l'approbation publique devînt la récompense de ceux qui par une sage réserve se sont garantis de la misère et de la dégradation" (Es würde vielleicht hinreichen, daß der öffentliche blâme (Tadel) mit all seiner Kraft auf die Menschen fiele, die durch ihre Unvorsichtigkeit und durch Erschaffung einer zahlreichen Familie in Armut und Abhängigkeit verfallen sind und daß die öffentliche Approbation die Belohnung derer wird, die durch eine weise Zurückhaltung sich vor dem Elend und der Degradation garantiert haben. [Nach der Übersetzung von Marx in seinem Exzerpt „James Mill. Élémens d'économie politique. Traduits par J.T.Parisot. Paris 1823"; siehe Marx-Engels-Gesamtausgabe, Erste Abteilung, Band 3, Berlin 1932, S.523–524]). 551

[120] Hier folgt die Fortsetzung der „Auseinandersetzung mit der *Hegelschen Dialektik* und Philosophie überhaupt (S. XVII–XVIII), die nach dem Hinweis von Marx (siehe vorl. Band, S.468) im „Schlußkapitel" wiedergegeben wird (siehe vorl. Band, S.572–573). 552

[121] Hier beginnt der letzte Teil der „Auseinandersetzung mit der *Hegelschen Dialektik* und Philosophie überhaupt" (S. XXIII–XXXIV), der nach dem Hinweis von Marx (siehe vorl. Band, S.468) im „Schlußkapitel" wiedergegeben wird (siehe vorl. Band, S.573–588). 556

[122] Destutt de Tracy, „Élémens d'idéologie. IVe et Ve parties. Traité de la volonté et de ses effets", Paris 1826, p.68 und 78. 559

[123] Adam Smith, „Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations", Paris 1802, t.I (l.I, chap.II–IV), p.29–46. 559

[124] Jean-Baptiste Say, „Traité d'économie politique..." 3me éd., Paris 1817, t.I, p.300, 76–77 und t.II, p.6. 559

[125] Frédéric Skarbek, „Théorie des richesses sociales", Paris 1829, t.I, p.25–27, 75. Der letzte Satz des Zitats ist eine Zusammenfassung der von Skarbek auf den Seiten 121–132 seines Buches entwickelten Gedanken. 559

[126] James Mill, „Élémens d'économie politique...", Paris 1823, p.7 und 11–12. 560

[127] Hier beginnt im Manuskript der Text der Vorrede (S. XXXIX–XL), der der gesamten Arbeit vorangestellt wurde (siehe vorl. Band, S.467–470). 562

[128] Siehe Goethes „Faust". Erster Teil. 4.Szene: Studierzimmer. 563

[129] Shakespeare, „Timon von Athen", 4.Akt, 3.Szene. 564

[130] Bruno Bauer, „Das entdeckte Christenthum...", Zürich und Winterthur 1843, S.113 und 114–115. 568

[131] Marx meint die gegen Hegel gerichteten kritischen Betrachtungen Ludwig Feuerbachs, die in den §§ 29–30 seiner Schrift „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" dargelegt sind. 570

[132] Bei der Numerierung seines Manuskriptes übersprang Marx die Ziffer XXII. 574

[133] Die acht Punkte der „*Überwindung des Gegenstandes des Bewußtseins*" sind fast wörtlich dem Kapitel „Das absolute Wissen" aus Hegels „Phänomenologie des Geistes" entnommen. 576

[134] Bei der Numerierung seines Manuskriptes übersprang Marx die Ziffer XXV. 577

[135] In seiner Schrift „Grundsätze der Philosophie der Zukunft" sagt Feuerbach im § 30: „Hegel ist ein sich im Denken *überbietender* Denker." 581

[136] Im Vorwort zu dieser Ausgabe (S. XVII/XVIII), in dem Brief von Karl Marx an seinen Vater vom 10. November 1837 (vorl. Band, S. 3–12) sowie in der von Eleanor Marx-Aveling geschriebenen Vorbemerkung zur Erstveröffentlichung dieses Briefes in der „Neuen Zeit" (siehe Anm. 1) wurde bereits das Wesentlichste über Marx' dichterische Versuche gesagt. Ergänzend soll noch eine Stelle aus einem Brief von Laura Lafargue an Franz Mehring angeführt werden. „Ich muß Ihnen sagen", schreibt sie, „daß mein Vater diese Verse sehr respektlos behandelt hat; allemal, wenn meine Eltern darauf zu sprechen kamen, lachten sie herzlich über diese Jugendtorheiten." (Aus dem literarischen Nachlaß von Karl Marx, Friedrich Engels und Ferdinand Lassalle. Stuttgart 1902, S. 25–26.) Mehring – beschäftigt mit der Herausgabe des ersten Bandes des literarischen Nachlasses – veröffentlichte in seiner Ausgabe aus den drei Gedichtheften einige Bruchstücke. Danach waren diese drei Hefte lange Jahre verschollen, so daß 1929 im Band 1 (Zweiter Halbband) der Ersten Abteilung der Marx-Engels-Gesamtausgabe nur der Inhalt jenes Gedichtheftes aufgenommen werden konnte, das der junge Marx 1837 seinem Vater zu dessen 60. Geburtstag überreicht hatte. Diesem Heft hat Marx folgendes Inhaltsverzeichnis vorangestellt: „*Gedichte:* An den Vater. Zauberharfe (Ballade). Sehnsucht (Romanze). Nachtliebe (Romanze). Sirenengesang (Ballade). Der Wassergreis (Ballade). Erste Elegie aus den Büchern der Trauer des Ovid (Frei übersetzt). Die Wahnsinnige (Ballade). Blumenkönig (Phantastische Ballade). Erwachen. Des Verzweiflenden Gebet. Lucinde (Ballade). Weltgericht (Scherz). Die beiden Harfensängerinnen (Ballade). Epigramme auf Hegel. Epigramme auf die Deutschen und Pustkuchen. Auf einen Kahlkopf. Harmonie. Die Zerrißne (Ballade). Menschenstolz. Oulanem (Trauerspiel. Erster Akt). Lied an die Sterne. Lied eines Schiffers auf der See. Das bleiche Mädchen (Ballade). Waldquell. Spielmann (Ballade). Drei Lichtlein. Entführung (Ballade). Epigramme und Xenien. Gesucht. Gefunden. Sonett. Wechselgespräch (Ballade). Seefels. Männerl und Trommerl (Märlein). Spaziergang. Zauberschiff (Ballade). Mondmann. Nachtgedanken (Dithyrambe). Traumbild (Dithyrambe). *Anhang:* Einige Kapitel aus „Scorpion und Felix" (Humoristischer Roman).

Die wieder aufgefundenen drei Gedichthefte („Buch der Liebe", Erster und Zweiter Teil und „Buch der Lieder") enthalten auf 262 Seiten insgesamt 56 Gedichte, darunter 11 Balladen. 35 Gedichte sind mit der Überschrift oder dem Untertitel „An Jenny" versehen. Von diesen 56 Gedichten nahm Marx einige in das Heft auf, das er seinem Vater überreicht hatte (z. B. das „Lied an die Sterne", „Menschenstolz", „Sehnsucht", „Lied eines Schiffers auf der See" sowie die Balladen „Die beiden Harfensängerinnen", „Das bleiche Mädchen", „Die Zerrißne" und „Lucinde"). 602

[137] Die „Wilden Lieder" („Der Spielmann" und „Nachtliebe") sind die ersten Veröffentlichungen von Marx und die einzigen Gedichte, die Marx je drucken ließ. Sie sind enthalten in dem seinem Vater gewidmeten Gedichtheft und erschienen in der vorliegenden Fassung in der Berliner Wochenschrift „Athenäum. Zeitschrift für das gebildete Deutschland", Nr. 4 vom 23. Januar 1841. 604

[138] Die Bücheranzeige „Bruno Bauer. Kritik der evangelischen Geschichte der Synoptiker" und drei kleinere Artikel über die Hegelsche Philosophie brachte die Beilage der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" vom 1. August 1841. 641

[139] Vgl. die Briefe von Marx an Arnold Ruge vom 13. März 1843 und an Ludwig Feuerbach vom 3. Oktober 1843 (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S. 416 und 419). 644

[140] Wahrscheinlich ist hier die Rede von Ludwig Feuerbachs Schrift „Das Wesen des Christenthums", die Marx wohl um diese Zeit erneut gelesen hatte. 645

[141] Vermutlich meint Jenny von Westphalen die damals aufsehenerregenden Memoiren der Marie Lafargue (Laffarge), „Memoires de Marie Cappelle, veuve Lafarge, écrits par elle-même" (4 Bände, 1841–1842). 1841 war in Leipzig das Buch erschienen „Marie Lafarge, verurtheilt als Giftmischerin und angeklagt als Diamantendiebin. Criminalgeschichte der neuesten Zeit." 646

[142] Jenny Marx hatte sich zusammen mit ihrer am 1. Mai 1844 geborenen Tochter etwa Mitte Juni 1844 von Paris nach Trier begeben, um ihre Mutter Caroline von Westphalen zu besuchen. Im September kehrten sie in Begleitung einer Amme und Hausmädchen (Gretchen aus Barbeln) nach Paris zurück. 647

[143] Ende 1843 war Caroline von Westphalen zusammen mit ihrem Sohn Edgar von Westphalen von Kreuznach, wo sie nach dem Tode Ludwig von Westphalens gelebt hatte, nach Trier zurückgekehrt. Ihre Wohnadressen bis 1846 ließen sich bis jetzt nicht feststellen. 1846 wird sie als Bewohnerin des Hauses Brückenstraße 663 genannt. Es ist möglich, daß sie zuerst im Hause des Steuerkontrolleurs Wettendorf wohnte, der ebenfalls wie Heinrich Marx und Ludwig von Westphalen Mitglied der Gesellschaft des Literärischen Casinos, einer geselligen Vereinigung der tonangebenden Bürger Triers, war. 647

[144] Gemeint sind die unter dem unmittelbaren Eindruck der ersten großen Klassenschlacht zwischen dem Proletariat und der Bourgeoisie in Deutschland, des Schlesischen Weberaufstandes (vom 4.–6. Juni 1844), in Breslau ausgebrochenen Unruhen (am 6. und 7. Juni 1844). 648

[145] Wahrscheinlich meint Jenny Marx die eingetretene Besserung der materiellen Lage der Familie Marx. Auf Initiative von Georg Jung waren von Kölner Freunden 1000 Taler aufgebracht worden als „Tribut", wie es in dem Schreiben von Heinrich Joseph Claessen an Marx vom 13. März 1844 heißt, „den wir Ihrem Talente und Ihrer Wirksamkeit mit freudigem Herzen bringen", um „Sie persönlich für die Opfer, die Sie unserer gemeinschaftlichen Sache gebracht haben, zu entschädigen". 649

[146] Der hier gebrachte Text ist ein Auszug aus einem verschollenen Brief von Jenny Marx. Karl Marx sagt in seinem Schreiben an Ludwig Feuerbach vom 11. August 1844: „Der kleine Auszug aus dem Brief einer deutschen Dame im Feuilleton von Nr. 64 des ‚Vorwärts' ist von einem Brief meiner Frau, die in Trier zum Besuch ihrer Mutter ist, ohne Wissen des Autors abgedruckt" (siehe Band 27 unserer Ausgabe, S. 428). Der „Vorwärts!" brachte diesen Auszug unter dem redaktionellen Titel „Aus dem Brief einer deutschen Dame". 651

[147] Karl Marx' Schwester Henriette (Jettchen) heiratete nicht am 28. August, sondern am 3. September 1844 den Architekten Theodor Simons. 653

[148] Vom 18. August bis Ende September 1844 stellte der Bischof von Trier, Wilhelm Arnoldi, nach 34 Jahren erneut die Reliquie, den „ungenähten Rock Christi" (den „Heiligen

Rock"), in der Domkirche zu Trier aus; an den Pilgerfahrten dorthin sollen sich über eine Million Menschen beteiligt haben. 654

[149] Siehe den Artikel „Kritische Randglossen zu dem Artikel ‚Der König von Preußen und die Sozialreform. Von einem Preußen'" (Band 1 unserer Ausgabe, S. 392–409). 654

[150] Anstelle eines Honorars standen Marx für seine Arbeit an den „Deutsch-Französischen Jahrbüchern" eine bestimmte Anzahl Exemplare dieser Zeitschrift zur Verfügung, deren Vertrieb seine Kölner Freunde, insbesondere Georg Jung, übernommen hatten und die sich Marx gegenüber verpflichtet fühlten, für etwaige Verluste aufzukommen. Jung teilte am 26. Juli 1844 Marx mit: „Die 100 Exemplare sind leider von der Badischen Regierung auf dem Dampfschiff konfisziert worden. – Es geschieht mir aber schon recht, warum mußte ich auch dem leichtsinnigen Renard vertrauen. – Er versicherte mir, es sei nichts leichter als die Beschaffung dieser Bücher, er besorge den ganzen Fröbelschen Verlag nach Köln. – Ich glaube, der Kerl verspräche, auf Verlangen den Mond nach Köln zu spedieren. – Das Geld werde ich Ihnen dieser Tage übersenden."

Aus dem Brief von Georg Jung an Karl Marx vom 31. Juli 1844 geht hervor, daß er 800 frs. für die konfiszierten Exemplare an Marx überwiesen hatte. 654

Literaturverzeichnis

Bei den von Marx zitierten oder erwähnten Arbeiten werden, soweit sie sich feststellen ließen, die von ihm benutzten Ausgaben angegeben. In einigen Fällen, besonders bei allgemeinen Quellen- und Literaturhinweisen, wird keine bestimmte Ausgabe angeführt.

I. Werke und Aufsätze genannter und ungenannter Autoren

Destutt de Tracy, [Antoine-Louis-Claude] comte de: Élémens d'idéologie. IVe et V^e parties. Traité de la volonté et de ses effets. (Erstausgabe 1815.) Paris 1826. 559

Dézamy, T[héodore]: Calomnies et politique de M. Cabet. Réfutation par des faits et par sa biographie. Paris [1842]. 404

Diogenes Laertius: De clarorum philosophorum vitis, dogmatibus et apophthegmatibus libri decem. Liber decimus. Epicurus. Siehe *Petrus Gassendi:* Animadversiones in decimum librum Diogenis Laertii, qui est de vita, moribus, placitisque Epicuri.

– De vitis philosophorum libri X... Ed. ster. T. 1–2. Lipsiae: Tauchnitz 1833. 201 207 255 271 276 285 288 290 291 296 300 311 315 317 319 321 323 325 331 333 335 339 341 343 345 347 349 351 353 355 357 359 361 363 365

Einundzwanzig Bogen aus der Schweiz: Hrsg. von Georg Herwegh. Zürich und Winterthur 1843. 468 540

Engels, Friedrich: Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie. In: Deutsch-Französische Jahrbücher. 468

Epikur: Fragmenta librorum II. et XI. de natura in voluminibus papyraceis ex Herculano erutis reperta ... latine versa ... commentario illustrata Carolo Rosinio. Ex tomo II. voluminum Herculanensium emendatius ed. suasque adnotationes adscripsit Io. Conradus Orellius. Lipsiae 1818. 288 347

– Briefe, Canonica und Κύριαι δόξαι siehe *Diogenes Laertius* und *Gassendi, Petrus*

Eusebius Pamphilus: Praeparatio evangelica... Franciscus Vigerus Rothomagensis... rec., Latinè vertit, Notis ill. ... Parisiis 1628. 274 286 317 321 323 325 343 347 351

Extraits des Enquêtes publiées en Angleterre sur l'Irlande. Vienne 1840. 481

Feuerbach, Johann Paul Anselm: Lehrbuch des gemeinen in Deutschland gültigen peinlichen Rechts. (4. Aufl. Gießen 1808.) 9

– Revision der Grundsätze und Grundbegriffe des positiven peinlichen Rechts. 2 Teile. Erfurt resp. Chemnitz 1799–1800. 9

Feuerbach, Ludwig: Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza. Ansbach 1833. 59 349

– Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur 1843. 468 569

– Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie. In: Anekdota zur neuesten deutschen Philosophie und Publicistik. Hrsg. von Arnold Ruge. Bd. 2. Zürich und Winterthur 1843. 468 569

– Das Wesen des Christenthums. Leipzig 1841 (2. Ausg. Leipzig 1843). 571 645

Fichte, Johann Gottlieb: Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre. 2 Teile. (Jena und Leipzig 1796.) 5

Der Freischütz. Oper von Karl Maria von Weber. 642

Gaertner, G[ustav] Fr[iedrich]: Ueber die Provinzial-Rechte. Sendschreiben an den Königl. Geheimen Justiz- und vortragenden Rath im hohen Justiz-Ministerium zu Berlin, Herrn A. W. Goetze. Berlin 1837. 11

Lamartine, Alph[onse-Marie-Louis de]: Histoire des Girondins. T. 1–4. Bruxelles 1847. 437

Lancelotti, Giovanni Paolo: Institutiones iuris canonici (seit 1587 in den Ausgaben des Corpus iuris canonici beigedruckt). 9

Lauterbach, W[olfgang] A[dam]: Collegium theorico-practicum. Ad L. Pandectarum Libros methodo synthetica. (Hrsg. von Ulrich Thomas Lauterbach.) Vol. 1–43 und Register. Tübingen 1690–1714. 9

- Compendium juris brevissimis verbis, sed amplissimô sensu & allegationibus universam ferè materiam juris exhibens. (Hrsg. von Joh. Jacob Schütz.) 1. Aufl. Tübingen 1769. 9

[*Leibniz, Gottfried Wilhelm:*] Lettre de Mr. Leibniz à Mr. Des Maizeaux, contenant quelques éclaircissemens sur l'explication précédente, & sur d'autres endroits du systême de l'harmonie préétablie etc. Hanover ce 8 Juillet 1711. In: Opera omnia. Nunc primum collecta ... studio Ludovici Dutens. T. 2. Genevae 1768 (dasselbe Coloniae Allobrogum-Berolini 1789). 269/270 313

Lessing, Gotthold Ephraim: Laokoon: oder über die Grenzen der Mahlerey und Poesie. Mit beyläufigen Erläuterungen verschiedener Punkte der alten Kunstgeschichte. (Berlin 1766.) 8

Loudon, Charles: Solution du problème de la population et de la subsistance, soumise à un médecin dans une série de lettres. Paris 1842. 480/481

Lucretius (Titus Lucretius Carus): De rerum natura libri sex... Cum Richardi Bentleii animadversionibus Gilberti Wakefieldi praefationibus et commentariis integris caeterorumque ... Ed. ... Henr. Car. Abr. Eichstädt. Vol. I. Lipsiae 1801. 43 91 141 145 147 149 151 153 155 157 159 161 163 165 167 169 171 173 175 177 179 181 183 209 211 213 282 294

- De rerum natura. 282 294 305 337 339 341 343 347 349 353 355 357 365

Luden, Heinrich: Geschichte des teutschen Volkes. Bd. 1–12. Gotha 1825–1837. 8

Mill, J[ames]: Élémens d'économie politique; traduits de l'anglais par J. T. Parisot. Paris 1823. 443 445 456–458 559/560

Mosen, Julius: Der Congress von Verona. Ein Roman. 2 Teile. Berlin 1842. 400–402

- Herzog Bernhard. Historische Tragödie (1842). (Erstdruck Leipzig 1855.) 402

Möser, Justus: Patriotische Phantasien. Hrsg. von seiner Tochter J. W. J. v. Voigt, geb. Möser. 4 Teile. Berlin 1775–1786. 527

Mühlenbruch, Christian Friedrich: Doctrina pandectarum. Vol. 1–3. Halis Saxonum 1823 bis 1825 (3. Ausg. 1838.) 9

Ovid: Tristia. 8

Pecqueur, C[onstantin]: Théorie nouvelle d'économie sociale et politique, ou études sur l'organisation des sociétés. Paris 1842. 480 492–494

Philoponus. In: *Scholia in Aristotelem*

Plato: Parmenides. 227

- Phaedon. 89

- Timaeus. 227

Plutarchus Chaeronensis: Commentarius Ne suaviter quidem vivi posse secundum Epicuri decreta, docens. In: Quae extant omnia, cum latina, interpretatione Hermanni Cruserii, Gulielmi Xylandri... T.2: Continens Moralia. Gulielmo Xylandro interprete. Francofurti 1599. 47 75 77 93 95 99 101 103 105 107 109 111 113 115 117 121 269 306 307 319 341 367 369

– Adversus Colotem liber. Ebendort. 93 125 127 129 131 133 135 137 139 141 143 269 291 311 313 315 351 353

– De animae procreatione e Timaeo. In: Varia scripta, quae moralia vulgo vocantur... Ed. ster. T.6. Lipsiae (1815, 1820, 1829) (Tauchnitz). 339

– Caius Marius. 325

(Pseudo-Plutarch:) De placitis philosophorum libri V. In: *Plutarchus Chaeronensis:* Varia scripta quae moralia vulgo vocantur... Ed. ster. T.5. Lipsiae: Tauchnitz (1815, 1820, 1829). 269 274 276 286 292 311 315 317 321 325 337 343 347 351 353

Reimarus, Hermann Samuel: Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Thiere, hauptsächlich über ihre Kunst-Triebe: zum Erkenntniß des Zusammenhanges der Welt, des Schöpfers und unser selbst. [Hamburg] 1760. 9

Ricardo, David: On the principles of political economy, and taxation. (Erstausg. London 1817.) 494

– Des principes de l'économie politique, et de l'impôt. Traduit de l'anglais par F.S. Constancio. D.M. etc.; avec des notes explicatives et critiques, par M. Jean-Baptiste Say. T.2. 2e éd. Paris 1835. 494/495

Ritter, Heinrich: Geschichte der Philosophie alter Zeit. 1. Teil. Hamburg 1829. 79 231 233 286 315 345

Rosini siehe *Epikur:* Fragmenta librorum II. et XI.

Sallet, Friedrich von: Laien-Evangelium. Jamben. Leipzig 1842. 431–433

Savigny, Friedrich Carl von: Das Recht des Besitzes. Eine civilistische Abhandlung. (1. Aufl. Gießen 1803, 6. Aufl. Gießen 1837.) 5 9

Say, Jean-Baptiste: Traité d'économie politique, ou simple exposition de la manière dont se forment, se distribuent, et se consomment les richesses. T. 1–2. 3me éd. Paris 1817. 483 487 499/500 559

Schaubach, J[ohann] K[onrad]: Ueber Epikur's astronomische Begriffe nebst einem Nachtrage zu Nr. 195 des A[llgemeinen] Anz[eigers] d. D. 1837. In: Archiv für Philologie und Paedagogik. (Supplement zu: Neue Jahrbücher für Philologie und Paedagogik...) Hrsg. von G. Seebode, Joh. Chr. Jahn und Reinh. Klotz. Band 5, Heft 4. Leipzig 1839. 203 279 290/291 337 351

Schelling, F[riedrich] W[ilhelm] J[oseph]: Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kriticismus. (1795.) In: *F. W. J. Schelling's philosophische Schriften.* Bd. 1. Landshut 1809. 369 371 373

– Vom Ich als Princip der Philosophie, oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen. (1795.) Ebendort. 369

Schiller, Friedrich Wilhelm von: Die Glocke. 610
- Wallenstein. 610

Scholia in Aristotelem. Collegit Christianus Aug. Brandis. In: *Aristoteles:* Opera ed. Acad. Reg. Borusica. Vol.4. Berolini 1836. 315 323 325 333 339 343 345 347 351 353 355

Schulz, Wilhelm: Die Bewegung der Production. Eine geschichtlich-statistische Abhandlung zur Grundlegung einer neuen Wissenschaft des Staats und der Gesellschaft. Zürich und Winterthur 1843. 477–480 491/492 496/497

Seneca (Lucius Annaeus Seneca): Opera, quae extant, integris Justi Lipsii, J. Fred. Gronovii, et selectis variorum comm. illustrata. Accedunt Liberti Fromondi ... notae et emendationes. T.1 u. 2. Amstelodami 1672. 185 187 189 191 193 195 197 276 319 323 325 341
Darin:
De constantia sapientis, sive quod in sapientem non cadit injuria. 187
Ad Paulinum de brevitate vitae liber unus. Ebendort T.1. 195
De vita beata ad Gallionem fratrem liber unus. Ebendort T.1. 187 193 195
De otio aut secessu sapientis libri pars. Ebendort T.1. 185 193
Ad Aebucium liberalem de beneficiis libri VII. Ebendort T.1. 193 195 341
Ad Lucilium epistolae. Ebendort T.2. 185 187 189 191 195 197 319 323
Ad Lucilium naturalium quaestionum libri VIII. Ebendort T.2. 193 276/277 325
De morte Cl. Caesaris. Ebendort T.2. 197

Sextus Empiricus: Opera quae extant. Magno ingenii acumine scripti, Pyrrhoniarum hypotyposeon libri III. Quibus in tres philosophiae partes accerrime inquiritur. Henrico Stephano interprete: Adversus mathematicos, hoc est, eos qui disciplinas profitentur, libri X. Gentiano Herveto Aurelio interprete, graece nunc primum editi... Coloniae Allobrogum 1621. 67 69 71 73 75 103 233 235 313 319 343 351 355 357

Shakespeare, William: König Lear. 400–402
- Heinrich der Vierte. Erster Teil. 403
- Othello. 399
- Timon von Athen. 563/564

Simplicius. In: *Scholia in Aristotelem*

Sismondi, J[ean-]C[harles-]L[éonard] Simonde de: Nouveaux principes d'économie politique ou de la richesse dans ses rapports avec la population. T.1–2. (Paris 1819; 2. Aufl. Paris 1827). 495 527

Skarbek, Frédéric: Théorie des richesses sociales. Suivie d'une bibliographie de l'économie politique. T.1–2. (Paris 1829; 2. Ausg. Paris 1839.) 559

Smith, Adam: Recherches sur la nature et les causes de la richesse des nations. Traduction nouvelle, avec des notes et observation; par Germain Garnier. T.1–2. Paris 1802. 475 484 bis 491 495–502 504/505 557–559

Solger, K[arl] W[ilhelm] F[erdinand]: Erwin. Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst. 2 Teile. Berlin 1815. 8

Stobaeus, Ioannes: Sententiae, ex thesauris graecorum delectae... Huic editioni ac. ... Eclogarum physicarum et ethicarum libri duo... Aureliae Allobrogum 1609. 189 197 199 201 203 274 291 292 321 325 333 337 345 347 351 353 355 357

II. Periodica

Deutsche Jahrbücher für Wissenschaft und Kunst – literarisch-philosophische Zeitschrift der Junghegelianer; herausgegeben von Arnold Ruge und Theodor Echtermeyer; erschien unter diesem Titel in Leipzig vom Juli 1841 bis zu ihrem Verbot im Januar 1843; vorher (1838–Juni 1841) wurde sie unter dem Titel „Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst" herausgegeben. 437

Deutscher Musenalmanach für das Jahr 1838 – herausgegeben in Berlin von Adelbert von Chamisso und Gaudy. 10

Deutsche Vierteljahrs Schrift – erschien von 1838 bis 1870 in Stuttgart und Tübingen. 496

Deutsch-Französische Jahrbücher – unter der Redaktion von Karl Marx und Arnold Ruge in deutscher Sprache in Paris herausgegeben. Es erschien nur die erste Doppellieferung im Februar 1844. In ihr wurden von Marx die Aufsätze „Zur Judenfrage" und „Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Einleitung" sowie drei an Arnold Ruge gerichtete Briefe (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 347–391 und 337–346) und von Friedrich Engels die Arbeiten „Umrisse zu einer Kritik der Nationalökonomie" und „Die Lage Englands. ‚Past and Present' by Thomas Carlyle, London 1843" (siehe Band 1 unserer Ausgabe, S. 499–549) veröffentlicht. 467 468 641

Kölnische Zeitung – Tageszeitung, erschien (unter diesem Titel) von 1802 bis 1945; in den vierziger Jahren des vorigen Jahrhunderts war sie ein Organ der liberalen Bourgeoisie, die eine feindliche Haltung zur revolutionär-demokratischen Bewegung einnahm; während der Revolution 1848/49 und der darauf folgenden Zeit verteidigte sie die feige, verräterische Politik der preußischen liberalen Bourgeoisie. 392 431 437

Königsberger Allgemeine Zeitung – erschien von 1843 bis 1845. 421

Mannheimer Abendzeitung – Tageszeitung, erschien von 1842 bis 1849; gegründet von Karl Grün; vertrat eine radikale Richtung. 385 386

Révolutions de France et de Brabant, et des royaumes qui, demendant une Assemblée nationale, et arborant la cocarde, mériteront une place dans ces fastes de la liberté – Wochenschrift, herausgegeben von Camille Desmoulins (1792 gemeinsam mit Merlin de Thionville), erschien von 1789 bis 1792. 527

Rhein- und Mosel-Zeitung – Tageszeitung; erschien von 1831 bis 1850 in Koblenz; katholisches Organ. 426–429 431–436

Rheinische Zeitung für Politik, Handel und Gewerbe – Tageszeitung, erschien vom 1. Januar 1842 bis 31. März 1843 in Köln; nahm unter der Redaktion von Marx (vom 15. Oktober 1842 bis 17. März 1843) einen immer ausgeprägteren revolutionär-demokratischen Charakter an; von der preußischen Regierung ab 1. April 1843 verboten. 379 385 386 388 389 391 394 bis 403 420–427 434–437

Staats- und Gelehrte Zeitung des Hamburgischen unpartheiischen Correspondenten – gegründet 1731, erschien unter diesem Namen von 1814 bis 1864 und danach bis 1923 unter dem Namen „Hamburgischer Correspondent". 395

Trier'sche Zeitung – gegründet 1757, erschien unter diesem Titel seit 1815; Anfang der vierziger Jahre ein bürgerlich-demokratisches Organ; stand seit Mitte der vierziger Jahre des vorigen Jahrhunderts unter dem Einfluß der „wahren" Sozialisten. 431 432 649

Personenverzeichnis

(Die griechischen Namen werden nachstehend in der von Marx im allgemeinen benutzten Schreibweise gebracht; dort, wo Marx sie in Lateinisch brachte, wird die griechische Form in Klammern hinzugesetzt.)

Verzeichnis literarischer, biblischer und mythologischer Namen

Gesamtverzeichnis

der in den Bänden 1, 27 und 40 der Werke von Karl Marx und Friedrich Engels enthaltenen Manuskripte, Artikel und Briefe von Karl Marx aus den Jahren 1837 bis 1844

Schriften/Briefe	Werke Band 1	Werke Band 27	Werke Band 40
Das philosophische Manifest der historischen Rechtsschule	78		
Brief an Dagobert Oppenheim · um den 25. August 1842		409	
Noch ein Wort über: „Bruno Bauer und die akademische Lehrfreiheit von Dr. O.F.Gruppe. Berlin 1842"			381
Der Kommunismus und die Augsburger „Allgemeine Zeitung"	105		
Redaktionelle Bemerkung			385
Verhandlungen des 6. rheinischen Landtags. Von einem Rheinländer. Dritter Artikel: Debatten über das Holzdiebstahlsgesetz	109		
Die „liberale Opposition" in Hannover			387
Zum Ehescheidungsgesetzentwurf. Kritik der Kritik.			389
Kabinettsordre in bezug auf die Tagespresse			392
An den Oberpräsidenten der Rheinprovinz von Schaper			394
Über Schutzzölle			398
Die polemische Taktik der Augsburger Zeitung			399
Brief an Arnold Ruge · 30. November 1842		411	
Die Beilage zu Nr. 335 und 336 der Augsburger „Allgemeinen Zeitung" über die ständischen Ausschüsse in Preußen			405
Der Ehescheidungsgesetzentwurf	148		
Das Verbot der „Leipziger Allgemeinen Zeitung"	152		
Rechtfertigung des ††-Korrespondenten von der Mosel	172		
Brief an Arnold Ruge · 25. Januar 1843		414	
Randglossen zu den Anklagen des Ministerialreskripts.			420
Die hiesige Landtagsabgeordnetenwahl			426
Die „Rhein- und Mosel-Zeitung" als Großinquisitor.			431
Brief an Arnold Ruge · im März 1843	337		
Brief an Arnold Ruge · 13. März 1843		416	
Stilistische Übungen der „Rhein- und Mosel-Zeitung"			434
Erklärung · 17. März 1843	200		
Brief an Arnold Ruge · im Mai 1843	338		
Aus der Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts (§§ 261–313)	201		

Schriften/Briefe	Werke Band 1	Werke Band 27	Werke Band 40
Jenny von Westphalen an Karl Marx · vor dem 8. März 1843			644
Jenny Marx an Karl Marx · nach dem 20. Juni 1844 ..			647
Jenny Marx an Karl Marx · vor dem 10. August 1844			651
Jenny Marx an Karl Marx · nach dem 11. August 1844			652

Inhalt

Beilagen

Anhang und Register

Abbildungen

Leitung der Editionsarbeiten:
Rolf Dlubek · Erich Kundel · Richard Sperl
Editorische Bearbeitung (Text, Anhang und Register):
Bernhard Dohm
Inge Taubert · Käte Heidenreich
Verantwortlich für die Redaktion:
Walter Schulz

Dietz Verlag Berlin · 1. Auflage 1968
Printed in the German Democratic Republic

Lizenznummer 1
Gesamtherstellung: VEB Offizin Andersen Nexö in Leipzig III/18/38
Offsetdruck: Ostsee-Druck Rostock
Mit 3 Bildbeilagen und 6 Faksimiles
ES 1 C · 11,50